LUC BRISSON

# LE MYTHE DE TIRÉSIAS

## ESSAI D'ANALYSE STRUCTURALE

# LE MYTHE DE TIRÉSIAS

# ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

**M. J. VERMASEREN**

TOME CINQUANTE-CINQUIÈME

**LUC BRISSON**

# LE MYTHE DE TIRÉSIAS

## ESSAI D'ANALYSE STRUCTURALE

LEIDEN
E. J. BRILL
1976

LUC BRISSON

# LE MYTHE DE TIRÉSIAS

## ESSAI D'ANALYSE STRUCTURALE

AVEC UN FRONTISPICE ET 9 PLANCHES

LEIDEN
E. J. BRILL
1976

Publié avec le concours du Centre National Français de la Recherche Scientifique

ISBN 90 04 04569 4

*Copyright 1976 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*POUR*
*MADAME CLÉMENCE RAMNOUX*

# TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . IX

Introduction . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1

Questions de méthode. Mythe et analyse structurale . . . . 3

Textes des deux premières versions (A et B) et de leurs variantes . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 11

Analyse du second épisode de la première version ($A^2$) et de la seconde version (B). Les més / aventures d'un médiateur 29

Analyse du premier épisode de la première version ($A^1$). Histoires de serpents . . . . . . . . . . . . . . . . . . 46

Texte de la troisième version (C). . . . . . . . . . . . . . 78

Analyse de la troisième version (C). La souris tueuse de serpents. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 84

Conclusion . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 112

Annexe I. Supplément iconographique . . . . . . . . . . 116

Annexe II. Textes originaux des trois versions du mythe de Tirésias et de leurs variantes respectives . . . . . . . 135

Bibliographie . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 143

Index

I. Textes anciens cités . . . . . . . . . . . . . . . . . 144
  a) Textes des trois versions du mythe de Tirésias et de leurs variantes respectives . . . . . . . . . . . . 144
  b) Autres textes anciens cités . . . . . . . . . . . . 146
II. Auteurs modernes . . . . . . . . . . . . . . . . . . 154
III. Realia . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 156
  a) Géographie . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 156
  b) Mythologie . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 157
  c) Zoologie . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 160
  d) Divers . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 162

Liste des Planches . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 167

Planches I à IX . . . . . . . . . . . . . . . . à la fin du livre

# AVANT-PROPOS

Ce travail tire son origine d'un article que j'ai écrit en 1973 pour le numéro 7 de la *Nouvelle revue de psychanalyse* [1] qui avait pour titre général: *Bisexualité et différence des sexes.*

Au cours du premier semestre (septembre-décembre 1973) de l'année universitaire 1973-1974, j'ai pris la bisexualité en Grèce ancienne pour sujet d'un cours que je devais donner dans le cadre du Programme de littérature comparée de l'Université de Montréal, et où je développais des thèmes, dont l'analyse n'avait été qu'esquissée dans mon article de la *Nouvelle revue de psychanalyse.*

Dès janvier 1974, de retour à Paris, je me suis mis à rédiger ce qui, à l'époque, ne devait être qu'un article sur le mythe qui, parmi ceux que j'avais étudiés dans mon cours à l'Université de Montréal, m'avait le plus intéressé: celui de Tirésias.

Après avoir fait lire cet article à Marcel Detienne et à Pierre Vidal-Naquet, je l'ai profondément remanié, en tenant compte des diverses suggestions que l'un et l'autre m'avaient faites. C'est d'ailleurs à la suite de cette nouvelle rédaction, où j'avais tenté de définir les principales règles de la méthode que j'avais utilisée, que j'ai décidé d'ajouter, à l'analyse des textes des différentes versions du mythe de Tirésias et de leurs variantes respectives, un supplément iconographique.

Ainsi ce qui, au point de départ, devait être un article était-il devenu un petit livre.

Après avoir soumis cette nouvelle version à la critique de Marcel Detienne et de Pierre Vidal-Naquet, je la fis lire à Alain Segonds, Germain Derome, Guy Berthiaume et G. Leroux, qui, notamment, vérifièrent mes traductions et me permirent d'élucider certains problèmes d'érudition particulièrement controversés. En outre, Alain Schnapp voulut bien réviser le supplément iconographique que je venais d'ajouter.

Je tiens donc à remercier tous ces amis de leur concours et à les associer à ce qu'il y a de meilleur dans ce travail, tout en prenant, moi-même, la responsabilité de ce qui pourra prêter à discussion.

---

[1] L. Brisson, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», *Nouvelle revue de psychanalyse*, 7, 1973, pp. 27-48.

# INTRODUCTION

Déjà, en lui-même, le titre de ce livre peut susciter une question. Est-on justifié de faire usage de l'expression: "*Le mythe de Tirésias*"? Car enfin, ce que par cette expression nous désignons, ce sont dix-huit récits mythiques sur Tirésias, se groupant en trois grands ensembles très différents les uns des autres.

Certes, nous utiliserons, quand même, cette expression tout au long de ce travail. Ce qui nous permettra de parler de "versions" pour désigner les trois grands ensembles où se groupent ces dix-huit récits mythiques sur Tirésias, que, par ailleurs, nous appellerons des "variantes": la première version comprenant treize variantes, la seconde quatre et la troisième une seule.

Cependant, cet usage ne sera théoriquement justifié qu'à la suite d'une analyse qui aura pour but d'établir d'une part que chacune de ces trois versions se présente comme un type d'arrangement cohérent de différents éléments considérés comme pertinents, parce que particulièrement signifiants dans le cadre du mythe de Tirésias; et d'autre part, que la transformation d'un de ces types d'organisation en un autre n'altère pas radicalement la signification de ce mythe.

Cette démonstration sera conduite à l'aide de cet instrument privilégié pour l'analyse des mythes, qu'est le structuralisme, dont, dans un premier chapitre, nous rappellerons brièvement quelques-unes des règles.

Cela fait, nous présenterons, dans un second chapitre, les dix-sept variantes des deux premières versions du mythe de Tirésias, pour, après en avoir décrit, de façon très générale, l'articulation formelle, en dégager six éléments particulièrement signifiants, sur lesquels fera fond l'analyse.

Cette analyse commencera, dans un troisième chapitre, par porter sur le second épisode de la première version et sur la seconde version de ce mythe, où Tirésias apparaît comme un intermédiaire et donc comme un médiateur qui transcende toute une série d'oppositions et qui, parce que cette transcendance constitue une transgression, est la victime d'une répression aussi bien de la part des dieux que de celle des hommes.

Puis, dans un quatrième chapitre, qui équivaudra à une analyse du premier épisode de la première version, nous tenterons de montrer qu'à partir des indications données dans cet épisode lu à la lumière de la seconde version, il est possible non seulement de reconstituer une version autonome du mythe de Tirésias, qui ait pour point de référence le serpent, mais aussi de faire voir que l'ensemble formé par le second épisode de la première version et par la seconde version, pourrait bien n'être qu'une transposition de cette version reconstituée.

Or, la validité de cette conjecture se verra, paradoxalement, renforcée, en partie du moins, par l'analyse d'une troisième version, jusqu'ici considérée comme aberrante, parce que trop excentrique par rapport aux deux premières.

Aussi, après avoir, dans un cinquième chapitre, présenté la seule variante de cette version et après en avoir sommairement décrit l'organisation formelle, passerons-nous, dans un sixième chapitre, à une analyse très élaborée de son contenu. Cette analyse nous révélera que ce que nous avions jusque-là considéré comme les deux premières versions, sert, à la suite d'un profond remaniement, de préambule à cette troisième version proprement dite qu'on trouve dans ses sixième et septième épisodes.

Et, alors que l'ensemble formé par le second épisode de la première version et par la seconde version était apparu comme une transposition de cette version reconstituée dans le troisième chapitre, cette troisième version s'avérera être le résultat d'un déplacement de cette même version, son point de référence n'étant plus l'animal agressé, c'est-à-dire le serpent, mais l'animal agresseur, c'est-à-dire une souris tueuse de serpents.

Cette analyse ayant été menée à son terme, nous tenterons de l'illustrer et même, selon les cas, de la confirmer ou de la prolonger, en présentant et en décrivant les divers documents iconographiques, sur lesquels il est possible d'identifier, avec assez de certitude, la figure du devin Tirésias.

# QUESTIONS DE MÉTHODE

## *Mythe et analyse structurale*

Avant de passer à la présentation et à l'analyse des trois versions qui nous sont parvenues du mythe de Tirésias et de leurs variantes respectives, il faut définir, avec précision, la méthode que nous comptons pratiquer.

Certes, cette méthode s'inspire du structuralisme. Mais, comme la signification du terme «structuralisme» est devenue de moins en moins précise à mesure que son usage se généralisait, il convient, avant de l'employer à notre tour, de déterminer ce que nous entendons par ce terme.

Pour nous, le terme «structuralisme» désigne une méthode, c'est-à-dire un ensemble de démarches heuristiques exprimées par des règles.

Cette méthode, dont les fondements ont été posés par Saussure dans le cadre de la linguistique s'est, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, étendue à l'ensemble des sciences humaines. Une telle extension n'est pas allée sans aménagements. En effet, on ne peut transporter, en bloc, un ensemble de règles d'un domaine à un autre. Il faut tenir compte de la nature des objets auxquels on cherche à les appliquer.

Or, l'une des applications les plus récentes de cette méthode a été tentée par Lévi-Strauss, qui en a fait l'instrument privilégié de l'étude des mythes.

En dépit des résultats remarquables obtenus par Lévi-Strauss, une question subsiste qui, pour bon nombre d'hellénistes, constitue une objection majeure. Cette méthode peut-elle s'appliquer à des ensembles de mythes qui présentent une dimension historique indissociable de leur transmission écrite ?

En effet, les mythes étudiés par Lévi-Strauss ont, pour la plupart, le langage parlé pour support, alors que l'ensemble des mythes de la Grèce ancienne, dont fait partie celui que nous nous proposons d'analyser, ont pour véhicule, du moins à partir d'un certain moment, le langage écrit.

On ne peut éluder cette question, en faisant valoir que, d'une part, les mythes de la Grèce ancienne eurent, eux aussi, pour support, le langage parlé, avant que l'écriture ne soit transformée et réutilisée, après la chute de la civilisation mycénienne, à d'autres fins que celle de la compilation des faits et biens du roi; et que, d'autre part, les mythes étudiés par Lévi-Strauss ne lui sont parvenus qu'à travers les comptes-rendus écrits, qu'en ont donnés divers informateurs.

En effet, le problème soulevé par cette question se situe à un autre niveau. La transmission par l'écriture d'un mythe en fait, d'emblée, un objet historique, alors qu'un mythe transmis oralement échappe à l'histoire. Les diverses versions d'un mythe étudié par Lévi-Strauss et leurs variantes respectives se présentent, dans chacun des cas, comme le dernier état d'un long développement, dont Lévi-Strauss n'a pas à tenir compte, puisqu'il n'en reste aucune trace. En revanche, les diverses versions d'un mythe de la Grèce ancienne et leurs variantes respectives peuvent être situées, avec plus ou moins de certitude, dans le cours d'un développement, dont elles constituent les différents états.

Or, cette dimension historique rend manifeste l'important travail de transformation opéré sur ces mythes par ceux-là mêmes qui les transmettaient. Toutes les versions de ces mythes et leurs variantes respectives apparaissent, alors, comme le résultat de la reconstruction d'un récit préalablement soumis à une opération de déconstruction, plus ou moins importante selon les cas.

On comprend, dans cette perspective, que jusqu'ici, en ce qui concerne les mythes ayant pour support l'écriture et donc en ce qui concerne les mythes de la Grèce ancienne, l'effort des spécialistes ait porté sur leur dimension historique. Il s'agissait, étant donné un certain nombre de versions d'un même mythe et de leurs variantes respectives, de déterminer quelles étaient la version et la variante les plus primitives, en vue, par la suite, d'expliquer la nature de l'état le moins altéré de ce mythe, à partir de postulats de base arbitraires [1].

---

[1] *Cf.*, sur le sujet, J.-P. Vernant, «Raisons du mythe», dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 221-226.

Or, l'une et l'autre de ces pratiques sont discutables. Certes, les postulats de base des historiens de la religion grecque du siècle dernier n'ont pas résisté longtemps à la critique. Cependant, la tendance à déterminer l'état le moins altéré d'un mythe persiste toujours. Aussi G. Dumézil, dans un ouvrage récent, a-t-il dû s'attacher à dénoncer les trois paralogismes sur lesquels elle se fonde :

> (1) La plus ancienne source conservée ne contient pas tel élément qui se trouve dans d'autres ? C'est donc que cet élément est une addition postérieure à cette source.
>
> (2) Tel élément n'est attesté qu'à partir de tel auteur ? C'est donc cet auteur qui l'a inventé et introduit.
>
> (3) Certaines sources ne contiennent pas à la fois les éléments X, Y et Z qui d'ailleurs forment un ensemble articulé ? C'est donc que leur réunion, en dépit des apparences, est secondaire et sans signification [2].

Depuis longtemps déjà on sentait, plus ou moins confusément, que cette pratique ne pouvait mener qu'à une impasse.

Voilà pourquoi, à la limite, on se contentait de recenser les diverses versions d'un mythe et leurs variantes respectives, en vue de constituer un inventaire complet de mythologies déterminées. Pour les mythologies grecque et romaine, la *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, et le *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* en sont les meilleurs exemples. Certes, cette façon de procéder présente sur l'autre l'avantage d'aboutir à des résultats incontestables. Cependant, elle présente un désavantage évident : celui de confiner à la compilation.

De toute évidence, l'origine des problèmes auxquels sont affrontées l'une et l'autre de ces pratiques, se situe dans une certaine attitude à l'égard de la temporalité, qu'il s'agisse de cette temporalité externe, par rapport à laquelle se définissent les diverses versions d'un mythe et leurs variantes respectives, ou de cette temporalité interne, dans laquelle se déploient chacune de ces versions et leurs variantes respectives.

La chose est évidente dans le premier cas, puisqu'il s'agit, avant tout, de remonter à la version et à la variante les plus primitives d'un mythe. Elle l'est beaucoup moins dans le second cas. Cependant, il faut bien admettre que, si la seconde façon de procéder confine à la compilation, c'est parce qu'elle considère comme indispensable de respecter la temporalité inhérente au récit mythique, et selon laquelle chaque particule narrative se situe à un endroit précis, entre deux autres particules qui respectivement la précède et la suive.

---

[2] G. Dumézil, *Mythe-et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris, 1973, p. 199.

Or, pour échapper à ce dilemme, on doit s'attacher à son principe, c'est-à-dire au temps. Certes, il ne s'agit pas de nier toute dimension historique à un mythe, dont la transmission repose sur l'écriture. Au contraire, avant toute tentative d'interprétation de ce mythe, il convient d'assumer cette dimension historique.

D'une part, en effet, il faut tenir compte de toutes les difficultés que posent l'établissement, la traduction et l'interprétation des textes qui relatent ce mythe, et dont certains, en Grèce ancienne, remontent à plus de 2.500 ans. En outre, il faut prendre en considération la situation historique de chacun des agents de transmission de ce mythe, et surtout leurs intentions respectives. Car il n'est pas indifférent que les versions de ce mythe et leurs variantes respectives soient mentionnées à telle ou telle époque, dans un poème, une tragédie, un commentaire, etc.

Cependant, il convient toujours de se rappeler que ces recherches d'ordre historique ne constituent qu'un préalable à l'interprétation proprement dite, qui, elle, est d'ordre structural, et qui, de ce fait, se fonde sur cette règle fondamentale: il n'y a pas plus de bonnes et de mauvaises versions d'un même mythe qu'il n'y a de bonnes et de mauvaises variantes d'une même version de ce mythe; toutes s'équivalent et doivent être mises sur le même pied. Certes, cette formulation un peu abrupte peut être nuancée, selon les cas. Cependant, même atténuée dans sa formulation, cette règle doit, au moins, inciter à prendre en considération toutes les informations transmises dans chacune de ces versions et dans leurs variantes respectives, même celles qui paraissent, de prime abord, les plus contestables.

Cette règle s'applique automatiquement, lorsqu'il s'agit de mythes ayant pour support le langage parlé. Car ces mythes, recueillis sans recul historique, paraissent, d'emblée, échapper à toute temporalité. Ce n'est pas le cas, lorsqu'il s'agit de mythes qui, comme ceux de la mythologie grecque, ont pour support le langage écrit, et dont, par conséquent, les diverses versions et leurs variantes respectives peuvent être datées avec plus ou moins de précision.

Cependant, même dans ce cas, il faut faire abstraction de toute temporalité, et mettre sur le même pied les diverses versions de ce mythe et leurs variantes respectives. Et cela, pour trois raisons. Premièrement, parce que l'histoire de ce mythe ne coïncide pas forcément avec celle des textes écrits qui le relatent. En effet, il peut se trouver qu'une version de ce mythe ait fait l'objet d'une narration parlée, bien avant une autre version du même mythe, dont pourtant on trouve une narration écrite antérieure à celle de la première. Deuxièmement, parce que, souvent, la datation de textes écrits pose des problèmes insolubles, et que, dans ces conditions, la position d'une version comme originaire équivaut purement et simplement à une conjecture sans fondement. Et enfin, troisièmement, parce que, si, effectivement, il existe une structure, par rapport à laquelle se déterminent l'organisation interne d'un mythe et sa transformation, non seulement en plusieurs versions différentes, mais même en d'autres mythes, il faut prendre pour acquis qu'il est possible, sauf lorsqu'il s'agit d'erreurs qui peuvent être reconnues comme telles sans l'ombre d'un doute, que les multiples développements relatifs à ce mythe, même si, au premier abord, ils semblent contradictoires, s'intègrent dans la configuration générale que dessine potentiellement sa structure.

En d'autres termes, la structure qui commande l'organisation et la transformation d'un mythe ouvre des possibilités de relations, qui ou bien se voient actualisées, sans s'inscrire dans un plan déterminé, ou bien demeurent inactualisées. Or, dans ce travail, nous verrons d'une part que certains développements relatifs au mythe de Tirésias qui, au premier abord au moins, paraissent contradictoires, ne font qu'actualiser des possibilités de relations distinctes; et d'autre part que, même si elles ne sont pas actualisées certaines autres possibilités de relations peuvent non seulement s'imposer à la reconnaissance, mais aussi jouer un rôle implicite dans l'organisation et la transformation d'un mythe.

Cette analyse du mythe de Tirésias sera conduite selon l'une et l'autre de ces règles. Elle tiendra compte, par deux fois au moins, d'éléments considérés jusque-là comme contradictoires, mais qui s'avéreront conciliables, étant donné la différence des points de vue, par rapport auxquels ils se déterminent. En outre, elle mettra en évidence, entre le serpent et les six principaux éléments du mythe de Tirésias, tout un réseau de relations, qui, même si elles demeurent implicites, ne sont pas sans exercer une certaine influence sur l'organisation interne de ce mythe et sa transformation en versions différenciées.

En définitive, une analyse structurale ne peut décrire un mythe que comme un réseau de relations entre un nombre très limité d'éléments pertinents susceptibles d'entrer dans un nombre lui aussi très limité d'autres combinaisons. Le passage d'une combinaison à une autre équivaut à une transformation; une transformation majeure constituant une nouvelle version, et une transformation mineure, une nouvelle variante.

Dans cette perspective, donc, aucune variante d'aucune version ne peut revendiquer quelque prééminence que ce soit. Aussi l'analyse transformationnelle du mythe de Tirésias, que nous avons tentée dans ce travail n'équivaut-elle pas à une enquête historique. Certes, les composantes de cette analyse transformationnelle se définissent temporellement. Cependant, en tant que telle, cette analyse n'a pas pour fondement l'histoire qui, mise entre parenthèses dès le début, ne réapparaît qu'à la fin à titre d'hypothèse.

Jusqu'ici, nous avons parlé de la temporalité externe par rapport à laquelle se définissent les diverses versions d'un mythe et leurs variantes respectives. Il nous faut, maintenant, prendre en considération la temporalité interne, dans laquelle se déploient chacune de ces versions et leurs variantes respectives.

Cette temporalité interne prend deux formes: la succession proprement dite et la causalité, qui peut se définir comme une succession d'un type particulier, où l'antécédent et le conséquent sont unis par un lien nécessaire. Une mise entre parenthèses de la temporalité abolit, bien évidemment, l'une et l'autre de ces formes. Mais les conséquences de cette opération sont différentes, selon les cas. En effet, si on fait abstraction de la succession proprement dite, il en résulte une désarticulation du mythe, à laquelle cependant résistent une multitude de relations causales. Or, il faut radicaliser ce mouvement d'abstraction, et dissoudre ces relations causales.

Pourquoi aller si loin? Parce que l'ordre narratif ne coïncide pas avec l'ordre structural. En effet, l'ordre narratif se développe selon un type de causalité psychologique, qui se fonde sur l'opposition action/réaction. Si l'on s'en tient à cet ordre narratif, on n'a le choix qu'entre deux solutions. Ou bien s'intéresser à la forme de cet ordre narratif, et mettre en lumière une logique du récit [3]. Ou bien considérer le contenu de cet ordre narratif, et pratiquer une analyse psychologique, arbitraire et anachronique, parce que marquée au coin d'un ethnocentrisme conscient ou inconscient.

Certes, une étude de la logique du récit présente le plus grand intérêt. Mais, sous peine de demeurer une forme vide, elle doit aller de pair avec une analyse du contenu, auquel elle s'applique, et qui, dans le cas qui nous intéresse, ne doit pas se trouver en dehors du mythe. Aussi convient-il, dans ces conditions, de faire abstraction de toute considération d'ordre psychologique, qui ne puisse trouver de justification dans le cadre du mythe en question.

Cela dit, il ne faut pas croire que l'analyse que nous comptons faire a pour objet la signification du mythe de Tirésias. Cette signification est présupposée, et l'analyse fait fond sur elle, sans la modifier.

En effet, nous nous donnons d'entrée de jeu un ensemble d'éléments que nous considérons comme pertinents, précisément parce qu'ils nous paraissent être les unités les plus signifiantes de ce mythe. Par ailleurs, la série d'oppositions à laquelle renvoie ce mythe par l'intermédiaire de ces éléments signifiants, est elle aussi une donnée qu'il faut prendre comme telle. Et il en va de même, en ce qui concerne la position d'intermédiaire de Tirésias qui transcende, et donc qui transgresse cette série d'oppositions.

En fait, ces données constituent l'invariant réel du mythe de Tirésias.

---

[3] *Cf.*, sur le sujet, Cl. Bremond, *Logique du récit*, Paris, 1973.

Or, ce qui est décrit dans ce travail, c'est la cohérence des différentes versions du mythe de Tirésias, et leur relation mutuelle.

Aussi l'effort de l'analyse qui s'y développe porte-t-il, dans un premier temps, sur le type d'organisation, dans chacune des versions de ce mythe et de leurs variantes respectives, des éléments signifiants isolés comme pertinents ; et, dans un second temps, sur la transformation, majeure dans le cas d'une nouvelle version et mineure dans le cas d'une nouvelle variante, qui affecte chacun des types d'organisation précédemment décrits.

Certes, une telle méthode ne permet pas de prendre en considération le travail de composition de chaque variante de chacune des versions d'un mythe, dont elle ne retient, en définitive, que les grandes articulations formelles communes. Cependant, elle permet de faire affleurer l'organisation profonde qui rend compte de la cohérence de leur composition ; et surtout, puisqu'elle peut décrire la transformation de cette organisation profonde, de retrouver sous des compositions quelquefois très différentes, un noyau de signification commun.

# TEXTES DES DEUX PREMIÈRES VERSIONS (A ET B) ET DE LEURS VARIANTES

Habituellement, on ne considère comme valables que deux versions du mythe de Tirésias, la troisième étant rejetée comme aberrante.

Nous contesterons, plus loin, le bien-fondé de la mise à l'écart de cette troisième version. Tout à l'heure, nous présenterons les diverses variantes des deux premières versions, en faisant, tout d'abord, à leur sujet, des remarques d'ordre philologique et historique. Puis, nous tenterons d'analyser la structure formelle du récit dans lequel elles prennent corps, en en distinguant les épisodes et les séquences, qui se déroulent au rythme du processus narratif habituel action/réaction.

Cela fait, nous serons en mesure de passer à un autre niveau d'analyse, portant non plus sur la forme, mais sur le contenu de ce double récit. C'est alors qu'il s'avérera nécessaire de dissocier du second épisode de la première version, dont les affinités avec la seconde version se verront confirmées, le premier épisode, qui apparaîtra comme une espèce de vestige d'une version autonome, dont ne subsisterait que l'épisode le plus hétéroclite, celui du double changement de sexe subi par Tirésias à la suite de sa conduite agressive à l'égard d'un couple de serpents.

Avant tout, cependant, il convient de passer en revue les diverses variantes des deux premières versions du mythe de Tirésias[1].

---

[1] Sauf indication contraire, les traductions du grec, du latin, de l'allemand et de l'anglais sont de nous. Par ailleurs, nous tenons à signaler que les abréviations des titres de revue utilisées dans ce travail sont celles qui sont en usage dans l'*Année philologique*.

## *Version* A[2]

### *Variante* A01 [3]

Phlégon (a), *Mirab.*, c. IV, (O. Keller, *Rerum naturalium scriptores graeci minores*, I, pp. 73-74), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 136 Merkelbach-West).

Hésiode (b) (de même que Dicéarque (c), Cléarque (d), Callimaque (e) et quelques autres), raconte ceci au sujet de Tirésias. Tirésias, le fils d'Evérès, alors qu'il était de sexe masculin (f), vit, sur le mont Cyllène, en Arcadie, des serpents en train de copuler. Il blessa l'un (g) et, sur le champ, changea d'apparence. En effet, d'homme il devint femme, et s'unit à un homme. Mais Apollon lui fit savoir, par un oracle, que, s'il observait (les mêmes serpents) (h) en train de copuler, et que si, de la même façon, il blessait l'autre, il redeviendrait comme il était. Tirésias veilla à faire ce que le dieu avait dit. Ainsi retrouva-t-il son ancienne nature.

Un jour que Zeus se querellait avec Héra, en soutenant que, dans l'acte sexuel, la femme avait plus de plaisir que l'homme, alors qu'Héra maintenait le contraire, ils résolurent de mander Tirésias, pour lui poser la question, étant donné qu'il avait fait l'expérience de l'une et l'autre conditions. A la question qu'on lui posait, Tirésias répondit que, s'il y avait dix parts (de plaisir), l'homme jouissait d'une seule, et la femme de neuf. Héra, en colère, lui creva les yeux et le rendit aveugle. Mais Zeus lui fit don de la divination et d'une vie s'étendant sur sept générations.

---

[2] Autres témoignages: Pseudo-Justin martyr, *Quaest. et respons. ad orthod.*, 146, (*P.G.*, 1399 b-c); Lactance, *Narr. fab. ovid.*, III, 4; Lucien, *Dial. mort.* 28 et *Astr.*, 11; Pausanias, IX, 33, 2; Tzetzès, *Sch. ad Lyc. Alex.*, 683.

[3] Quelques remarques concernant cette variante. (a) Phlégon de Tralles, affranchi d'Hadrien, mort après 140 après J.-C. (b) Il s'agit, bien sûr, du Pseudo-Hésiode, à qui on attribue, entre autres oeuvres, la *Mélampodie.* On lira sur le sujet, J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodea*, Leiden, 1960 (surtout pp. 210-228). (c) Dicéarque de Messine, disciple d'Aristote et contemporain de Théophraste (*fl. c.* 326-296 avant J.-C.). (d) Probablement Cléarque de Soles, qui vécut à Chypre (*c.* 340-250 avant J.-C.), et qui subit l'influence aristotélicienne. (e) On verra que la version de Callimaque (*cf.* B01) est assez différente de celle-ci. (f) Nous estimons qu'il faut conserver ἄνδρα ὄντα. En effet, ce terme apporte une précision qui semble avoir été introduite en fonction de la version que donne Sostrate (*cf.* C) du mythe de Tirésias, et où, effectivement, Tirésias est, à l'origine, de sexe féminin. (g) Τὸν ἕτερον doit être mis en liaison avec τὸν ἕνα. On remarquera que l'ordre habituel des termes de cette expression est inversé. Ce qui semble indiquer que Phlégon joue sur le double sens de ἕτερον qui fait partie de l'expression τὸν ἕτερον (. . .) τὸν ἕνα et qui, en sus, pourrait bien conserver son sens ordinaire, c'est-à-dire «différent». En effet, comme nous le verrons dans d'autres variantes plus explicites, Tirésias aurait blessé d'abord la femelle, puis le mâle, prenant chaque fois le sexe du serpent agressé. (h) Il est bien évident que le terme ὄφεις est sous-entendu. Il nous semble, par ailleurs, qu'il doit s'agir des mêmes serpents, comme paraissent le confirmer d'autres versions, et l'emploi de τὸν ἕνα qui fait pendant à τὸν ἕτερον.

### *Variante* A02 [4]

Hygin (a), *Fabulae*, 75, H. I. Rose.

Alors qu'il faisait paître son troupeau (b), sur le mont Cyllène, Tirésias, le fils d'Evérès, frappa avec un bâton ou piétina, raconte-t-on, des serpents en train de copuler. Voilà pourquoi il prit l'apparence d'une femme. Puis, inspiré par un oracle, il recouvra son ancienne forme, en piétinant des serpents au même endroit.

Au même moment, s'éleva, entre Jupiter et Junon, une dispute plaisante sur la question de savoir qui, dans l'acte sexuel, éprouvait le plus de plaisir: le mâle ou la femelle? Sur cette question, ils prirent pour juge Tirésias, qui avait fait l'expérience de l'un et l'autre sexes. Comme celui-ci rendait un jugement favorable à Jupiter, Junon, en colère, l'aveugla d'une main hostile. Mais Jupiter, pour compenser, le fit vivre pendant sept générations et en fit un devin parmi les autres mortels.

### *Variante* A03 [5]

Lactance (a), *Comm. in Statii* (*b*) *Thebaïda*, II, 95, R. Jahnke.

Tirésias, le fils de < Périère > (c), Thébain, devin, fut changé, raconte-t-on, en femme.

Alors que Jupiter et Junon se disputaient sur la question de savoir qui, de l'homme ou de la femme, éprouvait le plus de plaisir dans l'acte sexuel, Tirésias répondit que la femme accaparait neuf parts de plaisir, et l'homme, une seule. Voilà pourquoi il fut aveuglé par Junon.

---

[4] Deux remarques concernant cette variante. (a) Hygin aurait écrit ses *Fabulae* sous les Antonins (*c.* 137-161 après J.-C.). (b) Seul endroit, où Tirésias est présenté comme un «*pastor*».

[5] Quelques remarques concernant cette variante. (a) Lactantius Placidus aurait écrit un commentaire sur la *Thébaïde* de Statius au cours du V$^{e}$ ou du VI$^{e}$ siècle après J.-C. (b) Statius Publius Papinus, poète latin (*c.* 45-96 après J.-C.). (c) Il s'agit là d'une faute. On ne retrouve ce nom attesté dans aucune autre variante de cette version. (d) *Cf.* la *variante* A06. (e) L'expression ***manus eius praecidit*** est évidemment une erreur. Cette erreur doit provenir d'une déformation de l'expression *manu aversa eum excaecavit*, qu'on trouve en A02, et qui, en outre, s'apparente à l'expression καταλαβομένην ταῖς χερσὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς qu'on trouve en B02.

Il existe une autre histoire de ce genre. On raconte que, sur le mont Cyllène, Tirésias piétina des serpents en train de copuler. Voilà pourquoi il fut changé en femme, comme le rapporte Ovide (d). Puis, inspiré par un oracle, il retrouva, au même endroit, son ancienne forme.

A ce moment, comme nous l'avons dit, s'éleva une dispute entre Jupiter et Junon, sur la question de savoir quel sexe éprouvait le plus de plaisir sexuel. Le juge fut Tirésias, qui avait fait l'expérience de l'un et l'autre sexes. Comme le jugement était favorable à Jupiter, Junon, en colère, < lui coupa les mains (e), > et l'aveugla. Jupiter, pour compenser, le fit vivre pendant sept générations, et fit de lui le devin le plus véridique parmi les autres mortels.

*Variante* A04 [6]

*Scriptores rerum mythicarum latini* (a), II, 84, p. 104, G. H. Bode.

Tirésias, le fils d'Evérès, un Thébain, fut changé en femme pour avoir frappé, avec un bâton, deux serpents en train de copuler sur le mont Cyllène. Après un laps de temps, il vit derechef ces serpents en train de copuler, et, après les avoir de nouveau frappés, avec un bâton, au même endroit, il recouvra son ancienne apparence.

En ce temps-là, il y eut, entre Jupiter et Junon, une discussion plaisante sur la question de savoir qui, de l'homme ou de la femme, éprouvait le plus de plaisir dans l'acte conjugal. Tirésias fut pris pour juge, lui qui avait fait l'expérience de l'une et l'autre natures. Il soutint que, en comparaison avec l'homme, la femme éprouvait trois fois plus de plaisir. Voilà pourquoi Junon, en colère < lui coupa les mains (b), et > l'aveugla. Jupiter, pour compenser, lui accorda de vivre pendant sept générations, et d'être le devin le plus véridique (c).

*Variante* A05 [7]

Apollodore (a), *Biblio.*, III, 6, 7 (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, pp. 134-135 Merkelbach-West).

---

[6] Quelques remarques concernant cette variante. Il s'agit là l'un des trois textes édités par G. H. Bode, et qui remontent au moyen âge. Cette variante ressemble beaucoup à celle que transmet Lactance (A03). (b) *Cf.* la discussion sur le sujet dans les remarques concernant A03 (remarque (e)). (c) Ce texte est suivi d'une longue digression qui interprète allégoriquement l'histoire de Tirésias, préalablement assimilé au temps. Cette digression se rencontre, historiquement, pour la première fois, chez Fulgence (*cf.* A09).

[7] Quatre remarques concernant cette variante. (a) Il s'agit du Pseudo-Apollodore, dont la *Bibliothèque* date du premier ou du second siècle après

Hésiode (b) dit que Tirésias, ayant vu, sur le mont Cyllène, des serpents en train de copuler, les blessa et, d'homme, devint femme. Ayant, de nouveau, observé les mêmes serpents en train de copuler, il redevint homme.

Voilà pourquoi, lorsqu'une dispute éclata entre Héra et Zeus

J.-C. (b) Le Pseudo-Hésiode, bien sûr. (c) Nous acceptons, avec R. Merkelbach, et M. L. West, cette leçon: δεκαεννέα μοιρῶν (. . .) τὰς μὲν ἐννέα ἄνδρας (. . .), τὰς δὲ δέκα γυναῖκας, qui, en raison même de sa singularité, doit être le fait, non d'un copiste, mais de l'auteur même de la *Bibliothèque*. Comment alors, dans cette perspective, rendre compte d'une telle leçon ? Pour ce faire, il faut tenir compte des paroles qui constituent la réponse de Tirésias à la question que lui ont posée Zeus et Héra: qui, de l'homme ou de la femme, jouit le plus dans l'acte sexuel ? Cette réponse, lorsqu'elle apparaît dans le corps du texte est la suivante: sur dix parts, l'homme jouit d'une seule et la femme de neuf (*variantes* A01, A08, A13 et A03, où le rapport est le même (1 + 9) mais où la somme (10) n'est pas mentionnée). En fait, cette réponse n'est qu'une paraphrase de ces deux vers de la *Mélampodie*:

Οἴην μὲν μοίρην δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δὲ δέκ' ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

cités dans les variantes A05, A07 et A08 (où seul le dernier membre du second vers: ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα. est cité). Or, dans ces vers,

«Sur dix parts, l'homme jouit d'une seule,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant
des dix parts en son coeur.»

c'est un autre rapport qui est exprimé. Il ne s'agit plus d'une addition (1 + 9), comme dans le cas précédent, mais d'une proportion (1/10). A notre avis, cette discordance explique d'une part la leçon qu'on trouve dans la *Bibliothèque*, et d'autre part la forme particulière du premier des deux vers de la *Mélampodie* cités à la fin de la *variante* A13

'Εννέα μὲν μοίρας, δεκάτην δέ τε τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δέκα δ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

et que nous avons traduits:

«Neuf parts; l'homme jouit de la dixième,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant
des dix parts en son coeur.»

Ces deux problèmes, en effet, comme l'a très bien vu O. Immisch («*Ad Melampodiam*», *Rh. Mus.*, XLVI, 1891, pp. 613-614), sont intimement liés. Pour résoudre ce double problème, O. Immisch, propose, tout d'abord, de supprimer le second de ces deux vers τὰς δὲ δέκ' (. . .) νόημα. Cela fait, il n'accepte cependant pas une solution du type de celle qui considère que ce vers devait être précédé par cet autre:

δέκα μοιρῶν, γυνὴ τέρπουσα νόημα.

Dans cette perspective, la réponse de Tirésias serait la suivante,

«Sur dix parts, alors que la femme jouit de
neuf parts, l'homme jouit de la dixième.»

Et ces deux vers s'accorderaient avec ce qui est dit dans le corps du texte de la *variante* A13: «Tirésias répondit que, s'il y avait, en tout, dix (parts) sur la question de savoir si c'étaient les femmes ou les hommes qui se trouvaient éprouver le plus de plaisir dans l'acte sexuel, ils lui posèrent la question. Celui-ci répondit que, s'il y avait dix-neuf parts (de plaisir) dans l'acte sexuel, les hommes en éprouvaient

de plaisir, les hommes n'en obtenaient qu'une seule, alors que les neuf autres revenaient aux femmes.» O. Immisch donne deux raisons à son refus. Premièrement, dit-il, dans la *Schol. Marc. ad Lycophr. Alex.* 683, les hommes sont mentionnés d'abord, et les femmes ensuite. En outre, poursuit-il, il ne faut pas faire de pause après μοίρας, dans la mesure où l'expression δέ τε indique non pas une disjonction, mais une conjonction (et il renvoie à Hom., *Il.*, V, 116-117 et à *id.*, XX, 28 καὶ δέ τε). Puis, O. Immisch expose la solution qu'il croit être la meilleure. Selon lui, le vers:

'Εννέα μὲν μοίρας δεκάτην δέ τε τέρπεται ἀνήρ.

ne constitue pas une partie de la réponse de Tirésias, mais doit plutôt être considéré comme une réplique d'Héra, en colère, à la réponse de Tirésias. A Tirésias qui vient d'affirmer que «... s'il y avait, en tout, dix (parts) de plaisir, les hommes n'en obtenaient qu'une seule, alors que les neuf autres revenaient aux femmes.», Héra rétorque

«L'homme jouit non seulement de neuf parts, mais
de la dixième aussi.»

Ce faisant, O. Immisch propose de lire, au lieu de τὰς δὲ δέκ', ἐννέα δ' dans le second de ces deux vers:

ἐννέα δ' ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα

comme, d'ailleurs, semble l'avoir fait Eustathe (*cf. variante* A08). Ainsi seraient reconstitués ces trois vers de la *Mélampodie*:

— Οἴην μὲν μοίρην δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ,
ἐννέα δ' ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.
— 'Εννέα μὲν μοίρας δεκάτην δέ τε τέρπεται ἀνήρ.

les deux premiers faisant référence à la réponse de Tirésias à la question que lui ont posée Zeus et Héra, et le troisième équivalant à une réplique d'Héra à cette réponse:

TIRESIAS «Sur dix parts, l'homme jouit d'une seule,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant
des dix parts en son coeur.
HERA L'homme jouit non seulement de neuf parts, mais de
la dixième aussi.»

A la suite de cette reconstitution, O. Immisch essaie de rendre compte de la leçon de la *Bibliothèque*. Il commence par supposer qu'ayant interprété le troisième de ces vers comme une partie de la réponse de Tirésias on a, tout d'abord, remplacé, dans le second vers, ἐννέα δ' par τὰς δέκα δ' pour, ensuite, intervertir l'ordre de ces deux vers, et ainsi aboutir à la citation de la *Mélampodie* qu'on trouve à la fin de la *variante* A13. Mais, comme ces deux vers faisaient difficilement un sens, on aurait écrit:

ἐννέα μὲν μοίρας, δεκάτην δ' οὔ, τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δὲ δέκ' ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.
«L'homme jouit de neuf parts, mais pas de la dixième,
Alors que la femme se voit rassasiée en jouissant
des dix parts en son coeur.»

neuf, et les femmes, dix. (c) A cause de cette réponse, Héra l'aveugla.
Mais Zeus lui fit don de la divinations:

[Ce que dit Tirésias à Zeus et à Héra:
«Sur dix parts, l'homme jouit d'une seule,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant des dix parts en son coeur.» (d) ]

et il eut aussi une longue vie.

On serait alors arrivé à un total de dix-neuf parts, l'homme jouissant de neuf de ces parts, et la femme de dix. Cette explication, qui nous paraît trop hypothétique, n'est, d'ailleurs, pas acceptée par J. Schwartz: «Rien n'atteste une réplique d'Héra; par contre, un «ἐννέα μὲν μοίρας < > μοιρέων τέρπεται ἀνήρ, *etc*...,» a très bien pu donner la paraphrase de la *Bibl. Apoll.*, qu'il y ait eu une «*rasura*» dans le vers ou quelque mot comme τῶν; ce texte fait d'ailleurs dire exactement le contraire de ce que pensait Tirésias et ne diffère pratiquement que par la lacune du texte de la *schol. Marc. Lyc.* 683.» (*Pseudo-Hesiodea*, pp. 217-218). Quoi qu'il en soit, nous renonçons à donner une explication matérielle plus satisfaisante que celle, très hypothétique elle aussi, de J. Schwartz, pour rendre compte à la fois de la leçon de la *Bibliothèque* et de la forme particulière du premier des deux vers de la *Mélampodie* cités à la fin de la *variante* A13. En fait, à un niveau très général, ce double problème est relié, comme nous l'avons vu, à une discordance entre le rapport exprimé dans les deux vers de la *Mélampodie* cités dans les *variantes* A05 et A07 (1/10), et celui exprimé dans les paraphrases de ces vers qu'on trouve dans les *variantes* A01, A03, A08 et A13 (1 + 9). Cette discordance a engendré une confusion qu'on a tenté d'éliminer, en faisant une synthèse boiteuse de ces deux rapports dans la *Bibliothèque*, (9 + 10 = 19), et en remaniant le premier des deux vers de la *Mélampodie* cités dans la *variante* A13. La chose n'est pas allée sans mal d'ailleurs, puisque, d'une part, le texte de la *Bibliothèque* contredit les deux vers de la *Mélampodie* qu'il est censé paraphraser, et que, d'autre part, dans la *variante* A13, le remaniement du premier vers rend difficilement intelligible le second. Cela dit, il convient d'ouvrir une parenthèse, pour faire remarquer que les textes latins qui rapportent la première version du mythe de Tirésias, sauf la *variante* A03, adaptent la réponse de Tirésias, en passant du système décimal au système duodécimal. En effet, dans les *variantes* A09 et A10, Tirésias répond que, sur douze parts de plaisir, l'homme jouit de trois parts et la femme de neuf. Par ailleurs, dans les *variantes* A04 et A11, il est dit que la femme jouit trois fois plus que l'homme, ce qui s'accorde avec ce qui est dit dans les *variantes* A09 et A10. Ce passage au système duodécimal trouve, peut-être, son explication dans l'usage, dans la *variante* A09, du terme *uncia*, qui signifie la douzième partie d'un tout, c'est-à-dire une once, douzième partie de la livre (monnaie et poids). Cependant, dans la *variante* A10, on trouve le terme *unica*. Il peut d'agir là d'une erreur s'expliquant par une inversion des lettres *c* et *i*. Pour uniformiser les deux réponses de Tirésias, nous avons traduit *uncia* et *unica* par «part» tout en spécifiant, dans la *variante* A09, que cette part est la douzième partie d'un tout. (d) Ces deux vers sont aussi cités par Tzetzès, *Sch. ad Lyc. Alex.*, 683 (*Frag. Hes.*, 275 West-Merkelbach).

*Variante* A06 [8]

Ovide (a), *Métamorphoses,* III, 316-339.

Tandis que ces événements s'accomplissaient sur la terre par la loi du destin et que le berceau de Bacchus, né deux fois, était à l'abri du danger, il arriva que Jupiter, épanoui, dit-on, par le nectar, déposa ses lourds soucis pour se divertir sans contrainte avec Junon, exempte elle-même de tout tracas: «Assurément, lui dit-il, vous ressentez bien plus profondément la volupté que le sexe masculin.» Elle le nie. Ils conviennent de consulter le docte Tirésias; car il connaissait les plaisirs des deux sexes; un jour que deux grands serpents s'accouplaient dans une verte forêt, il les avait frappés d'un coup de bâton; alors (ô prodige!) d'homme il devint femme et le resta pendant sept automnes; au huitième, il les revit: «Si les coups que vous recevez, leur dit-il, ont assez de pouvoir pour changer le sexe de celui qui vous les donne, aujourd'hui encore je vais vous frapper.» Il frappe les deux serpents; aussitôt il reprend sa forme première et son aspect naturel. Donc, pris pour arbitre dans ce joyeux débat, il confirme l'avis de Jupiter; la fille de Saturne en ayant éprouvé, à ce qu'on assure, un dépit excessif, sans rapport avec la cause, condamna les yeux de son juge à une nuit éternelle. Mais le père tout-puissant (car aucun dieu n'a le droit d'anéantir l'ouvrage d'un autre dieu), en échange de la lumière qui lui avait été ravi, lui accorda le don de connaître l'avenir et allégea sa peine par cet honneur.

*Variante* A07 [9]

*Schol. Ambros. ad Hom. Odyss.*, X, 494, (II, 475, W. Dindorf), (*Fragmenta Hesiodea,* no 275, p. 135 Merkelbach-West).

On raconte que, ayant vu deux serpents en train de copuler, sur le mont Cithéron, Tirésias tua la femelle et fut, pour cette raison, changé en femme; et que, de nouveau, (il tua) le mâle, et retrouva sa nature propre.

Zeus et Héra choisirent Tirésias comme juge, sur la question de savoir qui jouit le plus dans l'acte sexuel, le mâle ou la femelle. Tirésias répondit:

«Sur dix parts, l'homme jouit d'une seule,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant des dix parts en son coeur.»

---

[8] Traduction de G. Lafaye (Paris, les Belles Lettres, 1969). Une seule remarque concernant cette variante. (a) Lire aussi la paraphrase de Lactance, *Narr. fab. ovid.*, III, 4 sur ce texte de Publius Ovidius Naso (43 av. — 17 ap. J.-C.).

[9] Une seule remarque concernant cette variante. (a) Cette variante est suivie de très près par Eustathe, qui devait l'avoir sous les yeux (*cf.* A08).

Voilà pourquoi Héra, en colère, le mutila. Mais Zeus lui fit don de la divination. (a)

### *Variante* A08 [10]

Eustathe (a), *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494, (1665. 42 *sq.* G. Stallbaum), (mentionnée à la suite de la précédente dans *Fragmenta Hesiodea,* no 275, p. 135 Merkelbach-West).

On rapporte un mythe au sujet de Tirésias. Ayant vu, sur le Cithéron, des serpents en train de copuler et ayant tué la femelle, il fut changé en femme. Par la suite, ayant aussi fait périr le mâle, après un laps de temps, il retrouva sa nature propre.

Zeus et Héra, qui s'opposaient sur la question de savoir si c'était l'homme ou la femme qui jouissait le plus dans l'acte sexuel, le choisirent pour juge, étant donné qu'il avait fait l'expérience de l'une et l'autre natures. Tirésias répondit, en vers, que, s'il y avait dix parts de plaisir, la femme «se voit rassasiée en jouissant en son coeur» de neuf parts. A cause de cette réponse, Héra, en colère, l'aveugle. Mais Zeus lui fait don de la divination.

### *Variante* A09 [11]

Fulgence (a), *Mitologiarum libri tres,* II, 5, R. Helm.

Tirésias vit deux serpents en train de copuler. Et les ayant frappés avec un bâton, il fut changé en femme. De nouveau, après un laps de temps, il les vit en train de copuler. Les ayant de nouveau frappés de la même façon, il recouvra son ancienne nature.

Voilà pourquoi, quand Junon et Jupiter se disputèrent au sujet de la qualité de l'amour, ils le mandèrent comme juge. Tirésias répondit que, sur douze parts d'amour, l'homme en avait trois et la femme, neuf. Junon, en colère, lui ravit la lumière. Mais Jupiter lui accorda le don de divination. (b)

---

[10] Une seule remarque concernant cette variante. (a) Eustathe, fut diacre à Ste-Sophie, et professeur de rhétorique à l'école patriarcale de Constantinople jusqu'en 1174/5. Par la suite, il fut métropolite de Thessalonique jusqu'à sa mort, en 1194. Son oeuvre d'érudition classique à laquelle appartiennent ses *Commentaires sur l'Iliade et l'Odyssée,* fut écrite avant 1175.

[11] Deux remarques concernant cette variante. (a) Fulgentius Fabius Planciades (*c.* 467-532 après J.-C.). (b) On peut traduire *diuinitatem* par «divination». Ce texte est suivi d'une digression similaire à celle qu'on trouve à la suite des *variantes* A04 et A10.

## *Variante* A10 [12]

*Scriptores rerum mythicarum latini*, III, 4, p. 169, G. H. Bode.

En effet, il y a une histoire qui raconte que Tirésias vit deux serpents en train de copuler. Pour les avoir frappés avec un bâton, il fut changé en femme. Puis, après un laps de temps, c'est-à-dire la septième année, il vit les mêmes serpents en train de copuler. Après les avoir frappés de la même façon, il recouvra son ancienne forme.

Voilà pourquoi, lorsqu'éclata une querelle entre Jupiter et Junon sur la qualité de l'amour, ils le choisirent comme juge. Tirésias répondit que l'homme avait seulement trois parts d'amour et la femme neuf. Pour cette raison, Junon, en colère, lui ravit la lumière. Mais Jupiter, pour lui restituer jusqu'à un certain point ce qu'il avait perdu, lui donna le pouvoir de connaître le futur. (a)

## *Variante* A11 [13]

*Scriptores rerum mythicarum latini*, I, 16, p. 5, G. H. Bode.

Un jour qu'il marchait dans la forêt, Tirésias vit deux serpents en train de copuler. En les frappant avec un bâton, il fut changé en femme. Huit ans après, il les vit, de la même façon, en train de copuler, et, en les frappant derechef, il recouvra son ancienne nature.

Lorsque s'éleva, entre Jupiter et Junon, un différend, sur la question de savoir quel sexe éprouvait le plus de plaisir, Tirésias fut mandé comme juge, lui qui avait fait l'expérience de l'un et l'autre sexes. A la question qu'on lui posait, il répondit: Le plaisir de la femme est trois fois supérieur à celui de l'homme. Aussi Junon, furieuse, le priva-t-elle de ses yeux, sous prétexte que sa réponse était favorable à Jupiter et outrageuse à son endroit. Parce qu'il avait été aveuglé à cause de cette injure, Jupiter le dota du pouvoir de connaître le futur à l'avance.

## *Variante* A12 [14]

Antoninus Liberalis (a), *Métamorphoses*, XVII, 5.

... à Tirésias qui, d'homme qu'il était, devint femme pour avoir rencontré au carrefour des serpents enlacés et les avoir tués; et qui changea de sexe pour avoir de nouveau tué un serpent.

---

[12] Une seule remarque concernant cette variante. (a) Ce texte présente plusieurs points de similitude avec celui de Fulgence (*cf.* A09). Comme lui d'ailleurs (et par conséquent comme la *variante* A04), il est suivi d'une digression allégorisante.

[13] *Cf. variantes* A04 et A10.

[14] Traduction de M. Papathomopoulos, (Paris, Les Belles Lettres, 1968), Une seule remarque concernant cette variante. (a) Antoninus Liberalis, qu'on

### *Variante* A13 [15]

*Schol. Marc. ad Lycophr.* (*a*) *Alex.*, 683, (II, p. 226, O. Scheer), (*Fragmenta Hesiodea,* no 275, p. 135 Merkelbach-West).

On raconte que Zeus se querellait avec Héra, parce qu'il soutenait que les femmes éprouvaient, d'ordinaire, plus de plaisir, dans l'acte sexuel, que les hommes. Ils eurent recours comme juge à Tirésias, étant donné son expérience des deux conditions. Tirésias répondit que, s'il y avait, en tout, dix (parts) de plaisir, les hommes n'en obtenaient qu'une seule, alors que les neuf autres revenaient aux femmes. En colère, Héra l'aveugla. Mais Zeus lui accorda le don de la divination et une longue vie.

[Comme dit le poète de la *Mélampodie*:

«Neuf parts; l'homme jouit de la dixième,
Mais la femme se voit rassasiée en jouissant des dix parts en son coeur».] (b)

## *Version* B

### *Variante* B01 [16]

Callimaque (a), *Hymne* V, v. 75 *sq.*

Tirésias seul, avec ses chiens, jeune homme au duvet mûrissant, promenait ses pas en ce lieu sacré: altéré tant qu'on ne peut dire, il s'approcha des eaux courantes. Infortuné! Sans le vouloir, il vit ce qu'on ne doit voir. Pleine de colère, Athéna pourtant lui parla: «Qui donc, fils d'Evérès, toi qui d'ici n'emporteras pas tes yeux, quel mauvais génie te mit en ce chemin funeste?» Elle dit, et la nuit prit les yeux de l'enfant. Il était là, debout, sans parole; la douleur enchaînait ses genoux; sa voix était enchaînée. Et la nymphe clama: «Qu'as-tu fait de mon fils Vénérable? Est-ce ainsi, déesses, que vous nous êtes amies? Tu m'as pris les yeux de mon fils. O mon enfant, infortuné! tu as vu le sein et les flancs d'Athéna;

---

n'a pas réussi à identifier avec certitude, est un auteur qui doit avoir vécu au siècle des Antonins et des Sévères, c'est-à-dire entre *c.* 137—*c.* 235 après J.-C.

[15] Deux remarques concernant cette variante. (a) Lycophron, poète alexandrin, qui vécut à la fin du IVe siècle ou du début du IIIe siècle avant J.-C. Il ne nous reste que son *Alexandra.* (b) Il doit s'agir là d'une glose. On remarquera, en effet, que ces deux vers de la *Mélampodie* contredisent ce qui a été dit précédemment. Alors que, dans le premier cas, la femme jouit de dix parts de plaisir, dans le second, elle ne jouit plus que de neuf parts. Sur le rapport de cette glose avec la *variante* A05, *cf.* la note 7 *c.*

[16] Traduction de E. Cahen, (Paris, Les Belles Lettres, 2e éd. revue et corrigée, 1940). Une seule remarque concernant cette variante. (a) Callimaque, poète alexandrin (305-240 avant J.-C.).

tu ne reverras plus le soleil. Malheur sur moi! ô mont, ô Hélicon, terre que je ne foulerai plus, tu as gagné beaucoup en donnant peu; oui, pour avoir perdu quelques daims et quelques faons, tu tiens les yeux d'un enfant!» Et la mère, entourant son fils de ses bras, poussait, avec des pleurs lourds, la plainte gémissante du rossignol. La déesse, prenant en pitié sa compagne, lui dit alors ces mots: «Femme divine, rappelle, retire toutes ces paroles que t'inspira la colère. Non ce n'est pas moi qui fis ton fils aveugle. Non, Athéna ne saurait se plaire à ravir la lumière à un enfant. Mais c'est la loi antique, la loi de Cronos; qui verra quelqu'un des immortels contre son vouloir, paiera cette vue d'un prix lourd. Femme divine, ce qui s'est fait ne se peut révoquer: les Moires à ton fils ont filé tel destin, au jour même que tu l'enfantas. Et donc, fils d'Evérès, reçois le paiement qui t'est dû. Oh! combien un jour la fille de Cadmos voudra brûler de chairs sur l'autel, et combien Aristée, pour voir aveugle leur fils unique, l'adolescent Actéon! Et cependant il sera le compagnon de chasse de la puissante Artémis; mais ni ses courses avec elle, ni d'avoir avec elle aussi, dans la colline, lancé les traits, rien ne pourra le sauver, le jour où il aura, et sans le vouloir, vu le bain de la gracieuse déesse; de celui même qui fut leur maître ses chiens feront leur repas; et la mère courra par les bois, à rassembler les os de son fils. Trop heureuse tu fus, dira-t-elle, et fortunée, à qui la montagne a restitué un fils aveugle. Amie, cesse ta plainte; je lui réserve, pour l'amour de toi, bien d'autres faveurs. Je ferai de lui le devin qui dira l'avenir à ceux qui viendront, plus pleinement prophète que nul des autres. Il connaîtra le vol des oiseaux, et le favorable et l'indifférent, et celui aussi dont le présage est funeste. Il rendra bien des oracles aux Béotiens, et à Cadmos, et après lui aux puissants Labdacides. Je lui donnerai un grand bâton, pour conduire ses pas, je lui donnerai une vie chargée d'ans. Seul il gardera, mort, sa science parmi les ombres, honoré d'Hadès le Rassembleur.» Elle dit, et fit un signe de la tête: toute chose s'accomplit, à quoi Pallas donne tel assentiment.

### *Variante* B02 [17]

Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.

Mais Phérécyde (a) dit que Tirésias fut aveuglé par Athéna. Comme, en effet, Chariclô était chère à Athéna (...) (b). Tirésias vit la déesse complètement nue. En lui couvrant les yeux de ses

---

[17] Quelques remarques concernant cette variante. (a) Phérécyde d'Athènes (*c.* 456 avant J.-C.). (b) Lacune. (c) Nous discuterons, plus loin, de l'opportunité d'accepter la leçon κυάνειον, ou la conjecture κράνειον.

> mains, elle le rendit aveugle. Et, lorsque Chariclô la pria de lui rendre la vue, elle ne put le faire, mais, en lui purifiant les oreilles, elle le rendit capable de comprendre tous les sons émis par les oiseaux. En outre, elle lui donna un bâton de couleur bleue sombre (ou en bois de cornouiller) (c), avec lequel il marcha, comme ceux qui voient.

### *Variante* B03 [18]

Properce (a), *Elégies*, IV, 9, v. 57-58.

> Il en coûta cher au devin Tirésias pour avoir vu Pallas dépouillée de la Gorgone et baignant ses membres robustes.

### *Variante* B04 [19]

Nonnos (a), *Dionysiaques*, V, 337-341.

> Heureux Tirésias. Tu as vu, sans être détruit, le corps nu d'Athéna (... ). Tu perdis la lumière de tes yeux, mais tu conservas la vie. Bien plus, la lumière de tes yeux, Athéna la transporta dans ton esprit.

Les diverses variantes de ces deux versions du mythe de Tirésias sont classées, non pas d'après leur datation relative, qu'il est absolument impossible de déterminer avec précision, mais d'après un critère qui sera explicité plus loin.

La première version de ce mythe comprend deux épisodes. Le premier de ces épisodes, qui porte sur le changement de sexe qui affecte Tirésias, comprend deux séquences similaires, qui se décomposent ainsi: d'abord, une action, qui équivaut à une conduite agressive, puis une réaction, qui ne semble pas strictement proportionnée à cette conduite agressive.

Dans l'une et l'autre séquences de chaque variante, l'action se répète. En d'autres termes, la conduite agressive est toujours identique à l'intérieur d'une même variante, même si la nature de cette conduite diffère selon les variantes. En effet, selon les variantes, Tirésias tue [20], blesse [21], frappe avec un bâton [22] ou piétine [23] des serpents [24], en train de copuler. Toutes ces conduites s'équivalent, sauf la première qui réduit à un le nombre des serpents dans la première séquence.

---

[18] Traduction de D. Paganelli, (Paris, Les Belles Lettres, 1929). Une seule remarque concernant cette variante. (a) Sextus Aurelius Propertius, poète latin (naissance *c.* 54-47 avant J.-C.).

[19] Une seule remarque concernant cette variante. (a) Nonnos de Panopolis, en Egypte, (V^e siècle après J.-C.).

Par ailleurs, un récit parfaitement construit impliquerait d'une part que les serpents soient, dans la seconde séquence, les mêmes que dans la première [25]; et, d'autre part, que Tirésias perpètre son agression d'abord contre la femelle, puis contre la mâle [26]. Ainsi se trouverait assurée cette symétrie, que semble imposer l'insistance de la plupart des variantes à faire remarquer l'identité des lieux [27], des protagonistes [28] et des conduites [29].

Bien plus, cette identité se répercute au niveau de la réaction. En effet, la réaction, qui dans les deux séquences, suit la conduite agressive, est la même: il s'agit d'un changement de sexe. En outre, ce changement de sexe s'effectue toujours dans le même ordre: d'homme Tirésias devient femme, puis, de femme, il redevient homme, annulant ainsi, par une espèce de négation de la négation, le résultat de la première réaction. En outre, ce premier épisode acquiert une cohérence accrue, si Tirésias se voit affecté du sexe du serpent qu'il vient d'agresser[30]. Alors, en effet, la seconde séquence inverse très exactement la première.

---

[20] *Variantes* A07, A08, A12.

[21] *Variantes* A01, A05.

[22] *Variantes* A02, A04, A06, A09, A10, A11.

[23] *Variantes* A02, A03.

[24] Δράκοντες *variantes* A07, A08; ὄφεις *variantes* A01, A05, A12; *dracones*, variantes A02, A03, A04; *serpentes*, *variantes* A06, A09, A10, A11. Chantraine (*Dict. étym. de la langue grecque*, *s.v.* δέρκομαι) dit de δράκων «on admet depuis l'antiquité que ce terme, (qui équivaut à ὄφις *Il.*, XII, 202, 208), se rapporte au regard fixe et paralysant du serpent (*Il.*, XXII, 93 et 95); l'emploi du mot s'explique en partie par un tabou linguistique.» En effet, δράκων est relié à δέρκομαι qui signifie «regarder fixement».

[25] *Variantes* A01, A04, A05, A06, A09, A10, A11.

[26] *Variantes* A07, A08.

[27] *In eodem loco* (*variante* A02), *in eumdem locum* (*variante* A03), *in eodem loco* (*variante* A04).

[28] Τοὺς αὐτοὺς ὄφεις (*variante* A05), *eosdemque* (*serpentes*) *vidit concumbentes* (*variante* A10).

[29] *Iterum eos concumbentes videns, percussis rursus virga* (*variante* A04), καὶ πάλιν τὸν ἄρρενα (ἀνεῖλε) (*variante* A07), *iterum* (...) *similiterque percussis iterum* (*variante* A09), *similiterque iis percussis videret eos* (*variante* A10), *similiterque concumbentes et eos rursus percuteret* (*variante* A11), διὰ τὸ δράκοντα πάλιν κτανεῖν (*variante* A12).

Ce premier épisode est suivi d'un second, avec lequel il entretient une relation explicite. Ce second épisode comprend, lui aussi, deux séquences.

La première séquence de cet épisode se subdivise en une action, dont l'objet est un débat entre Zeus et Héra, et qui implique comme réaction, le choix de Tirésias comme juge. Et c'est justement au niveau de la nature de ce débat et de la raison de ce choix que se situe le lien entre la première et la seconde séquence de cet épisode. En effet, Zeus et Héra, qui s'opposent sur le fait de savoir qui, de l'homme ou de la femme, jouit le plus dans l'acte sexuel, choisissent Tirésias comme juge, parce qu'il a fait l'expérience des deux sexes.

De cette première séquence, dérive la seconde. En effet, l'action de Tirésias, qui rend son verdict, provoque une réaction de la part d'Héra et de Zeus. A la suite de ce verdict, Héra, en un geste, dont nous tenterons, plus loin, de déterminer le motif véritable, aveugle Tirésias. Mais, en guise de compensation, Zeus fait don à Tirésias de la divination et aussi, selon les diverses variantes, d'une longue vie[31], c'est-à-dire d'une vie qui s'étend sur sept générations[32]. On remarquera que c'est là le seul point, sur lequel ne concordent pas parfaitement, dans leur second épisode, douze des treize variantes de la première version.

La seconde version du mythe de Tirésias, en revanche, ne comporte qu'un seul épisode, qui se développe en deux séquences.

La première s'ouvre sur une action de Tirésias, qui se rend coupable d'une transgression visuelle en jetant les yeux sur Athéna nue, au bain. Cette transgression provoque une répression, qui lui est proportionnée, puisque Tirésias est aveuglé sur le champ par la déesse.

De cette première séquence, en dérive une seconde, qui, elle aussi, débute par une action, celle de Chariclô qui intercède en faveur de son fils auprès d'Athéna. Cette intercession provoque une réaction: Athéna, touchée par la douleur de Chariclô, fait don à Tirésias de la divination et aussi, selon les variantes, d'une longue vie [33], du pouvoir de conserver sa raison chez les morts [34], et d'un bâton [35]. Il s'agit là du seul point sur lequel divergent les quatre variantes de cette seconde version.

---

[30] *Variantes* A07, A08.

[31] *Variantes* A05, A13.

[32] *Variantes* A01, A02, A03, A04.

Cette seconde version du mythe de Tirésias est donc beaucoup plus homogène que la première, dont, par ailleurs, le second épisode présente une homogénéité supérieure à celle du premier. Toutefois, cet aspect des choses ne doit pas nous masquer les difficultés de lecture que pose cet ensemble de textes d'époque et de provenance diverses.

D'abord, en effet, ces textes se groupent en deux versions profondément distinctes, à première vue. La première comporte deux épisodes, et a pour protagonistes, Tirésias, un couple de serpents, Héra et Zeus; alors que la seconde ne comprend qu'un seul épisode, et n'a pour protagonistes que Tirésias, Chariclô et Athéna. En outre, la première version raconte le changement de sexe de Tirésias, son aveuglement, et le don de la divination, qui lui est fait pour compenser; alors que la seconde ne retient que les deux derniers éléments.

Par ailleurs, la première version présente des failles au niveau de son organisation interne. Le lien entre le premier et le second épisodes est à ce point ténu que certaines variantes n'en retiennent qu'un seul; le premier [36], ou le second [37]. De plus, la réaction d'Héra au verdict de Tirésias semble assez bizarre, du moins à ce niveau de lecture superficielle.

Aussi faut-il entreprendre un autre type de lecture, qui permette à la fois de dépasser le stade de la compilation des différentes versions du mythe de Tirésias et de leurs diverses variantes, pour ainsi échapper à l'apparente incohérence qui caractérise leur organisation interne. En effet, une lecture superficielle du genre de celle qui vient d'être faite met en évidence une succession

---

[33] *Variante* B01.
[34] *Variante* B01.
[35] *Variantes* B01, B02.
[36] *Variante* A12.
[37] *Variante* A13.

| | *Éléments* | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Variantes* | *Changement de sexe* | *Aveuglement* | *Dons* | *Divination* | *Durée de vie* | *Mode de vie après la mort* | *Bâton* |
| A01 | serpents | Héra | Zeus | en général | 7 générations | | |
| A02 | serpents | Junon | Jupiter | en général | 7 générations | | |
| A03 | serpents | Junon | Jupiter | en général | 7 générations | | |
| A04 | serpents | Junon | Jupiter | en général | 7 générations | | |
| A05 | serpents | Héra | Zeus | en général | longue vie | | |
| A06 | serpents | Junon | Jupiter | en général | | | |
| A07 | serpents | Héra | Zeus | en général | | | |
| A08 | serpents | Héra | Zeus | en général | | | |
| A09 | serpents | Junon | Jupiter | en général | | | |
| A10 | serpents | Junon | Jupiter | en général | | | |
| A11 | serpents | Junon | Jupiter | en général | | | |
| A12 | serpents | | | | | | |
| A13 | | Héra | Zeus | en général | longue vie | | |
| B01 | | Athéna | Athéna | par les oiseaux | longue vie | conserve son esprit | grand |
| B02 | | Athéna | Athéna | par les oiseaux | | | κυάνειον<br>κράνειον |
| B03 | | Athéna | | | | | |
| B04 | | Athéna | Athéna | en général | | | |

d'actions et de réactions, situées dans le temps et reliées les unes aux autres par le type de causalité psychologique propre au récit. Aussi engendre-t-elle deux difficultés. Premièrement, la situation précise de chaque action ou réaction dans le temps bloque cette action ou réaction entre une autre action ou réaction donnée. De plus, la causalité psychologique, qui relie entre elles ces actions ou réactions, s'insère, comme toute causalité d'ailleurs, dans un développement immuable. Elle ne permet qu'une juxtaposition de versions et de variantes qui, en définitive, aboutit à un inventaire d'épisodes plus ou moins hétéromorphes.

Voilà pourquoi une lecture structurale opère dans cette simultanéité, qui résulte d'une mise entre parenthèses de la temporalité du récit, et s'intéresse, avant tout, aux différents types de rapports qu'entretiennent entre eux des éléments pertinents préalablement choisis, en faisant ainsi l'économie de toute causalité. Il ne s'agit plus de se demander *pourquoi* tel élément précède ou suit tel autre, mais de décrire *comment* tel élément entretient divers types de rapports avec tous les autres.

Mais qu'en est-il dans le cas du mythe de Tirésias? Isolons, dans ce tableau, les six éléments suivants: changement de sexe, aveuglement, divination, durée de vie, mode de vie après la mort et bâton, ces quatre derniers étant classés sous la rubrique «dons», qui, elle-même, ne doit pas être considérée comme un élément. Il faut lire ce tableau ainsi. Horizontalement, sur la ligne du haut, on trouve les six éléments qui constituent des invariants. Verticalement, on trouve trois types de variables: d'une part, la présence ou l'absence de chacun de ces éléments dans ces deux versions et dans leurs variantes respectives: l'absence étant marquée par une case vide; ensuite, dans les trois premières colonnes, l'identité des êtres qui effectuent chacune de ces trois actions: changement de sexe, aveuglement et dons; et enfin, dans les quatre dernières colonnes, les caractères spécifiques des quatre dons mentionnés: divination, durée de vie, mode de vie après la mort et bâton.

## ANALYSE DU SECOND ÉPISODE DE LA PREMIÈRE VERSION (A$^2$) ET DE LA SECONDE VERSION (B)

### *Les més / aventures d'un médiateur*

Parmi les six éléments isolés dans le tableau de la page 27, celui qui constitue le point central autour duquel gravitent les cinq autres est, sans contredit, celui de la divination. Mais quels types de divination Tirésias exerce-t-il ?

En fait, seule la seconde version du mythe de Tirésias est explicite sur le sujet. Tirésias pratique l'ornithomancie, c'est-à-dire la divination par l'observation du vol et des cris des oiseaux [1]. D'une part, en effet, Callimaque fait dire à Athéna: «Je ferai de lui (Tirésias) un devin qui dira l'avenir à ceux qui viendront, plus pleinement prophète que nul des autres. Il connaîtra le vol des oiseaux, et le favorable et l'indifférent, et celui aussi dont le présage est funeste» [2]. Pour sa part, Apollodore raconte: «en lui (Tirésias) purifiant les oreilles, elle (Athéna) le rendit capable de comprendre tous les sons émis par les oiseaux» [3]. Or, toutes ces observations, Tirésias les fait, soit directement, lorsqu'il s'agit des cris des oiseaux, soit indirectement, lorsqu'il s'agit de leur vol [4], à partir de son observatoire, qui se trouve à Thèbes [5], près du temple d'Ammon et de Tychè [6].

L'aptitude spéciale des oiseaux à être des animaux divinatoires découle du fait qu'étant considérés comme les cohabitants des Olympiens [7], ils sont tout désignés pour devenir leurs hérauts [8]. En définitive, Tirésias, en pratiquant l'ornithomancie, décode pour les hommes les messages que leur font parvenir les Olympiens, par l'intermédiaire des oiseaux. Dans cette perspective, il ne faut pas s'étonner de voir Pline l'ancien faire de Tirésias l'instigateur des auspices [9].

---

[1] Euripide qualifie, expressément, Tirésias, d'οἰωνόμαντις dans les *Phéniciennes*, v. 767. *Cf.* sur le sujet, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris, 1879, pp. 127-149.

[2] *Variante* Bo1.

[3] *Variante* Bo2. Ce témoignage concorde avec ceux d'Eschyle (*Sept contre Thèbes*, 24 *sq.*), de Sophocle (*Antigone*, 1001, 1004, 1021) et d'Euripide (*Phéniciennes*, 845), sur le sujet.

[4] C'est par l'intermédiaire d'un enfant (Sophocle, *Antigone*, 1012), ou de sa fille Mantô (Euripide, *Phéniciennes*, 848).

[5] Paus., IX, 16, 1; Soph., *Antig.*, 999-1000; *Schol. Eur. Phoen.*, 840.

[6] Paus., IX, 16, 1.

[7] Eschyle, *Agamemnon*, 57; Euripide, *Ion*, 158; Ovide, *Fastes*, I, 446-448.

[8] Plutarque, *De soll. anim.*, 22, 975 a-c.

Par ailleurs, Tirésias exerce la fonction de devin médical. En d'autres termes, il pratique l'iatromancie. En effet, c'est à lui qu'Oedipe demande conseil, en vue d'éloigner le fléau qui ravage Thèbes [10]. Certes, la consultation d'Oedipe n'a pas pour objet le fléau lui-même, mais sa cause, c'est-à-dire la souillure que constitue pour cette cité la présence du meurtrier de Laios [11]. Cependant, il faut savoir que l'iatromancie, surtout lorsqu'on y a recours pour enrayer un fléau, porte non pas sur la prescription de thérapeutiques précises, mais sur la révélation de la cause véritable du fléau, c'est-à-dire sur la connaissance de la raison du courroux d'une ou de plusieurs divinités. D'ailleurs, l'hypothèse, selon laquelle Tirésias pratique l'iatromancie, se voit renforcée par un autre témoignage, très obscur celui-là, de Plutarque sur la défaillance d'un oracle de Tirésias à Orchomène [12].

De plus, Tirésias, selon les témoignages de Sophocle [13] et de Sénèque [14], pratique l'empyromancie et la pyromancie, c'est-à-dire, d'une part, la divination par l'observation des signes fournis par

[9] Pline l'ancien, *H. N.*, VII, 203.

[10] Soph., *Oed. roi*, 300 *sq.*

[11] *Id.*, v. 87 *sq.*

[12] Plut., *De def. or.*, 434 c: «On rapporte aussi qu'à Orchomène, à la suite d'un fléau qui fit périr beaucoup de monde, l'oracle de Tirésias (τὸ δὲ τοῦ Τειρεσίου χρηστήριον) disparut entièrement, et il est resté oisif et muet jusqu'à nos jours.» (Il s'agit de la traduction légèrement remaniée que R. Flacelière a donnée de ce passage, *cf. Sur la disparition des oracles*, dans Plutarque, *Oeuvres morales*, VI, Paris, 1974). Nous reviendrons plus loin sur les problèmes que pose ce texte de Plutarque. Quoi qu'il en soit, si l'on en juge d'après le contexte, il semble bien qu'il s'agit là, d'un oracle de la terre, c'est-à-dire, en d'autres termes, d'un oracle d'incubation du genre de ceux pratiqués dans les sanctuaires d'Asklépios, et dans les lieux, où l'on honorait Trophonios et Amphiaraos. Par ailleurs, il convient de faire remarquer que nous avons traduit λοιμός par «fléau», en tenant compte de ce qu'a écrit sur le sujet M. Delcourt, dans *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège/Paris, 1938, *passim.*

[13] Sophocle, *Antigone*, 1005 *sq.*

[14] Sénèque, *Oedipe*, 293-339.

les matières jetées dans le feu du sacrifice, et, d'autre part, la divination par l'observation de ce feu lui-même. Pour sa part, Sénèque n'hésite pas à décrire Tirésias comme un haruspice[15].

En continuant sur cette lancée, on a attribué à Tirésias un traité sur la libanomancie, c'est-à-dire sur la divination par la fumée de l'encens[16].

Par ailleurs, Lucien va jusqu'à faire de Tirésias un adepte et même un instigateur de l'astrologie, en soutenant que c'est Tirésias qui, pour la première fois, distingua le sexe des planètes et leurs influences respectives:

> On dit que Tirésias, Béotien, s'acquit la plus grande réputation dans l'art d'annoncer l'avenir. C'est lui qui enseigna aux Grecs, que, parmi les planètes, les unes étaient mâles et les autres femelles, et qu'elles avaient des influences différentes. Voilà pourquoi les fables ont raconté de ce Tirésias, qu'il était de deux natures, qu'il réunissait les deux sexes et paraissait tour à tour homme et femme.[17]

Qu'il s'agisse là d'une adjonction tardive ou non, il faut tenir compte de ce témoignage.

Enfin, on peut induire du fait que Tirésias, dans l'*Odyssée*, enseigne à Ulysse comment évoquer les morts, qu'il pratique la nécromancie[18]; et du fait que Cadmos vient le consulter au sujet d'un rêve fait par sa fille Sémélè, qu'il pratique l'oniromancie[19].

Un tel élargissement du champ des activités divinatoires pratiquées par Tirésias paraît tout à fait naturel, dans la mesure où, d'une part, toutes ces activités appartiennent à un même ensemble, et où, autre part, Tirésias fait figure, dans la mythologie grecque, de devin par excellence.

Mais Tirésias, de surcroît, est aveugle. Aussi convient-il de se demander quels rapports entretiennent, chez lui, la divination et la cécité [20]. En fait, il semble qu'il s'agisse là d'un cas particulier de cette règle générale en mythologie: tout don exceptionnel, parce qu'il constitue une transgression de l'ordre normal des choses, doit être compensé par une répression qui habituellement prend la forme d'une mutilation. En effet, étant donné qu'elle équivaut à une transgression de l'équilibre instauré par l'opposition dieux/hommes, la divination appelle une répression affectant celui qui s'y adonne.

---

[15] *Id.*, 340 *sq.*

[16] Lactance, *Comm. in Stat. Theb.*, IV, 468.

[17] Luc. *Astr.*, 11. Trad. de Belin de Balu, revue, corrigée et complétée par L. Humbert, dans *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, Paris, 1896, II, pp. 167-168.

[18] *Cf. Homère, Od.*, X, 494 *sq.* Lycophron, au v. 682 de son *Alexandra*, qualifie expressément Tirésias de νεκρόμαντις. Pour une approche archéologique du problème de la nécromancie, *cf.* S. I. Dakaris, *The antiquity of Epirus. The Acheron Necromanteion. Ephyra — Pandosia — Cassope*, Athens, 1973.

[19] Nonnos, *Dion.*, XLV, 52 *sq.*

C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Apollodore qui, avant de rappeler les deux premières versions du mythe de Tirésias [21], fait cette remarque qui résulte d'une réflexion préalable sur le sens général de ces deux versions:

> A cette époque, il y avait, parmi les Thébains, un devin, Tirésias, (... ). On raconte plusieurs histoires au sujet de son aveuglement et de son don divinatoire. Les uns disent qu'il fut aveuglé par les dieux, parce qu'il révélait leurs secrets aux hommes.[22]

Mais cette révélation n'est possible que parce qu'il y a eu, au préalable, vision, c'est-à-dire connaissance.

Par là, se trouve rappelée la seconde version du mythe de Tirésias. En effet, l'unique épisode de cette seconde version présente deux séquences. La première, dans laquelle Tirésias est aveuglé par Athéna, pour avoir transgressé un interdit visuel. Et la seconde, dans laquelle, touchée par la supplique de Chariclô, Athéna fait à Tirésias don de la divination. Cependant, tout semble indiquer que les deux séquences de cet unique épisode explicitent, en l'inversant, le même rapport.

C'est d'ailleurs ce que semble avoir compris Nonnos, qui dit de Tirésias: «Bien plus, la lumière de tes yeux, Athéna la transporta dans ton esprit» [23]. En effet, le récit mythique développe, en deux séquences, le double aspect d'un même rapport. La divination est un don des dieux. Mais, parce que ce don rompt l'équilibre instauré par l'opposition dieux/hommes, il doit être assorti d'une répression. La première séquence explicite le second aspect de ce rapport, et la seconde, son premier aspect. Et cela, en vertu même du mécanisme propre à tout récit, qui projette la simultanéité dans la succession, et qui transforme la relation en causalité.

---

[20] Sur le problème de la cécité dans l'antiquité, *cf.* A. Esser, *Das Antlitz der Blindheit in der Antike*, Leiden, 1961 (2e éd.); A. Esser parle de Tirésias surtout aux pp. 100-104.

[21] *Cf. variantes* A05 et B02.

[22] Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.

[23] *Variante* B04.

Un renversement similaire se produit dans le second épisode de la première version. Là aussi, le double aspect du même rapport relatif à la divination (don/répression) se développe en deux temps. La première séquence de ce premier épisode met en scène les protagonistes, et enclenche l'action. La seconde équivaut à un dénouement, où Zeus joue le rôle de donateur, et où Héra exerce une répression.

A la suite de cette analyse, il faut donc conclure: la cécité qui afflige Tirésias doit être considérée comme une répression consécutive à la transgression que constitue l'exercice de la divination qui, parce qu'elle transcende l'opposition dieux/hommes, rompt l'ordre habituel des choses.

Cependant, cette explication générale laisse ouverte une question relative au développement narratif propre à ces deux premières versions du mythe de Tirésias: quelle est la cause de la colère d'Héra et de celle d'Athéna contre Tirésias?

Lactance [24] et un mythographe latin, qui a dû s'en inspirer [25], tentent d'expliquer ainsi la colère d'Héra contre Tirésias. Parce qu'il était favorable à Zeus, le jugement de Tirésias constituait, pour Héra, un outrage. Cette réponse est loin d'être convaincante. Car, comme le fait remarquer Ovide [26], le dépit d'Héra est excessif, et sans rapport avec sa cause.

Mais l'usage de certains termes, dans la question posée à Tirésias, oriente le débat dans une tout autre direction. En effet, comme l'explicitent les *variantes* A01 et A02, cette question porte sur le plaisir qui résulte de l'acte sexuel [27]. De toute évidence, donc, il y est fait référence à l'Aphrodite grecque et à son répondant latin, Vénus.

---

[24] *Variante* A03.

[25] *Variante* A11.

[26] *Variante* A06.

[27] On lit, en effet, dans la *variante* A01 : τῶν ἀφροδισίων et dans la *variante* A02: *re venerea.* Les *variantes* A09 et A10 parlent pudiquement d'amour.

Or, Héra, et son répondant latin, Junon, s'oppose à Aphrodite, ou à son répondant latin, Vénus, comme celle qui, dans les rapports de la femme avec l'homme, représente l'épouse [28], face à celle qui représente l'amante. Dans cette perspective, le jugement de Tirésias constitue, en fait, une reconnaissance éclatante de la part d'Aphrodite dans les rapports de la femme avec l'homme. Or, le plaisir sexuel menace le mariage à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. De l'intérieur, lorsque l'épouse se confond avec l'amante. Et de l'extérieur, lorsque l'amante supplante l'épouse dans le coeur de l'époux [29]. Voilà donc, selon toute vraisemblance, la cause véritable de la colère d'Héra contre Tirésias, qui vient de célébrer Aphrodite, l'amante, devant sa rivale, Héra, l'épouse.

Par ailleurs, la raison de l'hostilité d'Athéna contre Tirésias semble, de prime abord, plus évidente. En effet, Callimaque met dans la bouche d'Athéna cette réponse à Chariclô: «Non, Athéna ne saurait se plaire à ravir la lumière à un enfant. Mais c'est la loi antique, la loi de Cronos; qui verra quelqu'un des immortels contre son vouloir paiera cette vue d'un prix lourd» [30]. Cependant, il y a plus à dire encore sur le sujet.

En effet, la violation de l'interdit visuel à l'égard d'un être divin, dont vient de se rendre coupable Tirésias, s'accompagne d'une circonstance aggravante. Habituellement, Athéna apparaît comme une guerrière, revêtue du casque et de l'égide, et armée d'un bouclier et d'une lance. Or, en la voyant nue, au bain, Tirésias découvre que cet être viril n'est qu'une femme. Il surprend cette nature féminine, qu'elle dissimule sous les signes extérieurs d'une fonction réservée à un sexe qui n'est pas le sien. Par là, se voit réintroduit implicitement le thème de la bisexualité apparemment absent de cette seconde version.

De plus, pour continuer dans le même ordre d'idées, mais à un autre niveau, il convient de faire remarquer que la transcendance, et donc la transgression de l'opposition dieux/hommes, qu'implique la divination, entraîne une répression non seulement de la part des dieux, mais aussi de la part des hommes. En effet, même si, à Thèbes, il est honoré comme le plus grand devin et que, de ce fait, il est consulté par la maison royale, Tirésias, en plus de n'être pas cru par ceux à qui il communique ses révélations, doit aussi supporter insultes et railleries. La chose est à ce point évidente qu'il n'est même pas nécessaire de citer de passages précis à l'appui de cette remarque. Il suffit de rappeler les noms de Penthée, d'Oedipe et de Créon, dont l'attitude à l'égard de Tirésias est loin d'être toujours amène. Les hommes supportent mal que leur point de vue coïncide, par l'intermédiaire de la divination, avec celui des dieux, surtout lorsque ce que, de cette façon, ils apprennent ne leur agrée pas.

---

[28] *Cf.* K. Kerényi, *Zeus und Hera, Urbild des Vaters, des Gattin und der Frau*, Leiden, 1972.

[29] *Cf.* sur le sujet, J.-P. Vernant, dans la préface qu'il a donnée au livre de M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, 1973, pp. IX-X. La *variante* A04 replace le débat à l'intérieur du mariage en parlant de *rei conjugalis voluptatem*.

[30] *Variante* B01.

Cette situation particulière rejette le devin en marge de la société, en lui donnant un statut ambigu, qui inspire à son égard un mélange de vénération et de crainte, d'admiration et de mépris. Le devin est un monstre, qui se situe à mi-chemin entre les dieux et les hommes. Aussi, en plus d'être puni par les dieux, parce qu'il a accès à une connaissance qui n'est pas le lot habituel de l'homme, doit-il subir d'être tenu en marge et même malmené par les hommes, ses semblables, qui ne le reconnaissent pas comme l'un des leurs.

Certes, une explication de ce type ne reproduit pas fidèlement l'ordre du récit. C'est, en fait, le prix à payer pour éviter la paraphrase. Cependant, le rapport relatif à la divination (don/répression), que cette analyse révèle, rend parfaitement compte de tout ce qu'on trouve sur le sujet dans les diverses versions du mythe de Tirésias. Permutation et inversion respectent donc fondamentalement le récit, dans la mesure où elles opèrent sur un autre plan, où n'existent plus que rapports qui se manifestent dans la simultanéité.

Or, dans le contexte de ce premier rapport (divination/aveuglement), vient s'insérer un autre élément. Il s'agit du bâton que donne Athéna à Tirésias. Cependant, les termes qui désignent ce bâton diffèrent selon les cas[31]. De plus, les adjectifs qui le qualifient [32] posent de sérieux problèmes de lecture et d'interprétation. Voilà pourquoi aucune de ces indications ne nous permet de tirer de conclusions définitives.

---

[31] Il s'agit soit de βάκτρον (*variante* Bo1), soit de σκῆπτρον (*variante* Bo2 qui s'accorde d'ailleurs avec *Od.*, XI, 91).

D'une part, en effet, l'usage des termes βάκτρον et σκῆπτρον n'est absolument pas pertinent [33]. Et d'autre part, la qualification de ces deux termes par les adjectifs χρύσεον (en or), κράνειον (en bois de cornouiller) et κυάνειον (de couleur bleue sombre) s'avère à la fois conjecturale et sujette à discussion.

En effet, vraisemblablement, χρύσεον, comme le suggère d'ailleurs F. J. M. de Waele, doit être considéré comme un *ephitheton venerationis*, sans plus [34]. D'un autre côté, comme nous l'avons vu, les manuscrits ne nous permettent pas de déterminer si, dans la *variante* B02, σκῆπτρον est qualifié par κράνειον ou par κυάνειον. Nous sommes donc, sur le sujet, réduit à des conjectures.

L'usage de l'épithète κράνειον (en bois de cornouiller) semble, au premier abord, faire référence à certains caractères magiques. Cependant, une analyse poussée ne permet pas d'établir la validité de cette présomption [35]. Il faut donc conclure, dans l'hypothèse, où la leçon κράνειον est acceptée, qu'il s'agit là d'une remarque d'ordre général et assez triviale: le cornouiller fournissant un bois très dur, dont on faisait les hampes de lance et les bâtons [36].

Mais, si la leçon κυάνειον (de couleur bleue sombre) est acceptée, il convient de faire remarquer qu'il s'agit là d'une couleur propre au serpent [37]. Cette leçon fait penser au caducée d'Hermès et au bâton d'Asklépios, dont on parlera plus loin. Or, la validité de cette évocation semble confirmée par le fait que, dans les tragédies de Sophocle [38], Tirésias est guidé par un enfant, alors que, dans les

---

[32] Dans la variante B02, les manuscrits donnent la leçon κυάνειον, alors que Wagner et Frazer conjecturent κράνειον. Par ailleurs, on lit χρύσεον en *Od.*, XI, 91.

[33] *Cf.* F. J. M. de Waele, *The magic staff or rod in Graeco-italian antiquity*, Gent, 1927, pp. 25-26.

[34] *Id.*, p. 147.

[35] *Cf.* J. Bayet, «Le rite du fécial et le cornouiller magique», *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, pp. 9-43.

[36] *Hymn. hom. à Hermès*, 460; Hdt, VII, 92; Xén., *Hell.*, III, 4, 14; *Cyrop.*, VII, 1, 2; *Ant. Pal.*, VI, 123; Pline l'ancien, *H.N.*, XVI, 186, 223.

[37] Hom., *Il.*, XI, 26, 39; Hés., *Bouclier*, 167.

[38] Soph., *Oed. roi*, 97 *sq.*; *Antigone*, 988 *sq.*

*Phéniciennes* d'Euripide[39], il l'est par sa fille Mantô. Dans cette perspective, la justification que proposent de ce don Callimaque: «je (Athéna) lui (Tirésias) donnerai un grand bâton pour conduire ses pas»[40], et Apollodore: «elle (Athéna) lui (Tirésias) donna un bâton (...), avec lequel il marcha, comme ceux qui voient»[41] s'avère insatisfaisante. Le bâton que donne Athéna à Tirésias doit donc avoir une autre fonction que celle de suppléer, le cas échéant, à son aveuglement physique. C'est ce que nous verrons dans le chapitre suivant.

Pour l'instant, il convient d'intégrer à l'ensemble que constituent ces trois éléments: divination, aveuglement, bâton, que nous venons de mettre en relation, cet autre élément: la longévité.

En effet, Athéna ou Zeus, selon les versions et leurs diverses variantes, font don à Tirésias d'une longue vie[42]. Certaines variantes de la première version sont encore plus explicites, puisqu'elles précisent que cette vie s'étend sur sept générations[43]. Cette précision semble, selon toute vraisemblance, faire référence aux sept générations de la maison royale de Thèbes[44], dont voici un tableau généalogique.

---

[39] Eur., *Phén.*, 834 *sq.*

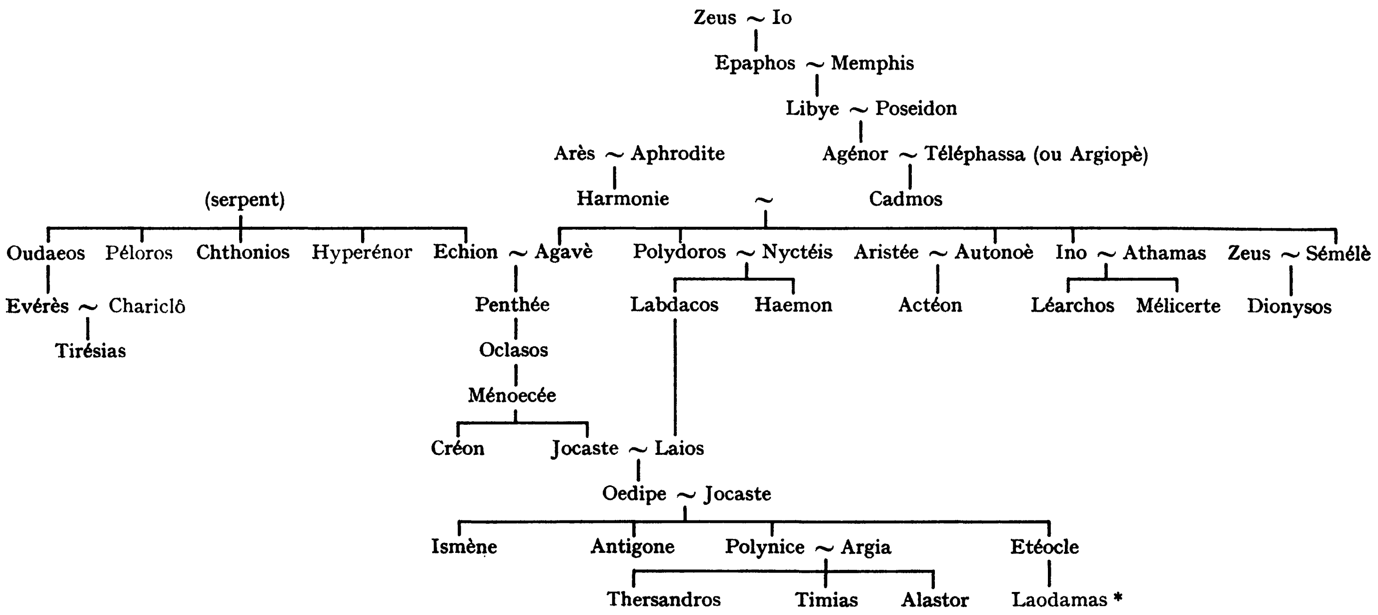
[40] *Variante* B01.

[41] *Variante* B02.

[42] *Variantes* A05, A13, B01.

[43] *Variantes* A01, A02, A03, A04.

[44] La preuve nous en est fournie par deux témoignages excentriques, qui font s'étendre la vie de Tirésias l'un sur neuf générations (*Sch. vet. ad Lycophr. Alex.*, 682; Tzeztès, *Sch. ad Lycophr. Alex.*, 682), et l'autre sur cinq générations (*Agatharchidès*, Περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, 8, *Geographi graeci minores*, 1 C. Müller). Ce second témoignage peut s'expliquer ainsi. Si Tirésias a pour père Evérès et pour grand-père Oudaeos (Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7), alors il est un contemporain de Labdacos. De ce fait, sa vie ne peut s'étendre que sur cinq «générations royales» (celles de Labdacos, Laios, Oedipe, Etéocle et Laodamas). Par ailleurs, si on ne tient pas compte de cette information uniquement rapportée par Apollodore, si, ensuite, on fait de Tirésias un contemporain de Cadmos, si, en outre, on accepte cette liste des rois de Thèbes: «Cadmus Agenoris filius, Polydorus Cadmi, Pentheus Echionis, Labdacus Polydori, Lycus Neptuni, Amphion Iovis et Zetus Iovis, Laius Labdaci, Oedipus Laii, Polynices et Eteocles Oedipi, Creon Menoecei.» (Hygin, *Fab.*, 76 H. I. Rose), et si, enfin, on compte ἐπὶ Κάδμου καὶ ἐπὶ Πολυνείκους μετὰ ἔτη πολλά (Sch. *vet. ad Lycophr. Alex.*, 682) ou ἀπὸ Κάδμου κατωτέρω 'Ετεοκλέους καὶ Πολυνείκους Tzetzès (*Sch. ad Lycophr. Alex*, 682), on arrive à un total de neuf «générations royales».


Zeus ~ Io
Epaphos ~ Memphis
Libye ~ Poseidon
Arès ~ Aphrodite
Agénor ~ Téléphassa (ou Argiopè)
Harmonie
~
Cadmos
(serpent)
Oudaeos
Péloros
Chthonios
Hyperénor
Echion ~ Agavè
Polydoros ~ Nyctéis
Aristée ~ Autonoè
Ino ~ Athamas
Zeus ~ Sémélè
Evérès ~ Chariclô
Tirésias
Penthée
Oclasos
Ménoecée
Labdacos
Haemon
Actéon
Léarchos
Mélicerte
Dionysos
Créon
Jocaste ~ Laios
Oedipe ~ Jocaste
Ismène
Antigone
Polynice ~ Argia
Etéocle
Thersandros
Timias
Alastor
Laodamas *

* Tableau généalogique constitué à partir de trois tableaux généalogiques se trouvant dans P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1969, no. 3, p. 72; no. 29, p. 325; no. 37, p. 449.

Cependant, dès le premier coup d'oeil, ce tableau généalogique laisse apparaître une contradiction. En effet, si Tirésias est le petit-fils d'Oudaeos, l'un des cinq Spartes, et s'il meurt, comme nous le verrons, à la suite de la prise de Thèbes par les Epigones, il ne peut avoir vécu pendant sept générations.

En fait, il n'y a contradiction que si l'on tente, à tout prix, de constituer une seule et unique version authentique du mythe de Tirésias, dont dériveraient, en s'en écartant plus ou moins, toutes les autres. Or, c'est justement ce que refuse une analyse structurale. Il n'y a pas de bonnes et de mauvaises versions d'un mythe. Toutes s'équivalent, parce que chacune actualise certaines possibilités de relations entre les éléments que comprend le mythe.

Diverses variantes de la première version ne laissent aucun doute sur le fait que Tirésias a bien vécu pendant sept générations [45]. Par ailleurs, la première variante de la seconde version [46] permet de faire coïncider les sept générations avec celles de la maison royale de Thèbes. En effet, Athéna y dit à Chariclô au sujet de Tirésias: «je lui donnerai une longue vie», après avoir déclaré plus haut: «il rendra des oracles aux Béotiens et à Cadmos, et, après lui, aux puissants Labdacides.» En outre, Nonnos présente Tirésias comme le compagnon (ὁμόφοιτος) de Cadmos [47]. Aussi, dans les *Dionysiaques*, Cadmos consulte-t-il Tirésias au sujet d'un rêve fait par Sémélè [48], et accomplit-il les rites en l'honneur de Dionysos prescrits par Tirésias [49]. Selon toute évidence, donc, les sept générations, sur lesquelles s'étend la vie de Tirésias, coïncident avec celles de la maison royale de Thèbes.

Cette conclusion donnera lieu ultérieurement à de plus amples développements. Cependant, pour le moment, il convient d'expliquer pourquoi on a fait de Tirésias le petit-fils d'Oudaeos, l'un des cinq Spartes, dont l'histoire se confond avec celle de la fondation de Thèbes [50]. Cadmos, à qui l'oracle de Delphes avait conseillé d'abandonner la poursuite d'Europe, sa soeur, et de fonder une ville, fut conduit, par une vache, sur l'emplacement de la future Thèbes. Ayant décidé d'offrir un sacrifice à Athéna, il envoya ses hommes chercher de l'eau à une source voisine. Mais le serpent qui gardait la source les tua presque tous. Cadmos se porta à leur secours, et tua le serpent. Athéna lui apparut alors, et lui conseilla de semer les dents du serpent. Ce qu'il fit. Aussitôt, surgirent de terre des hommes armés, les Spartes. Comme ils étaient menaçants, Cadmos résolut de s'en débarasser. Il imagina donc de lancer des pierres au milieu d'eux. Ne sachant qui les frappait, les Spartes s'accusèrent mutuellement. Rapidement, la querelle dégénéra en un massacre, dont il n'y eut que cinq survivants: Echion, Hyperénor, Chthonios, Péloros et Oudaeos. Or, il convient de remarquer que, seul, Apollodore fait d'Oudaeos, le grand-père de Tirésias [51], alors qu'abondent les témoignages qui font d'Evérès son père [52], et de Chariclô sa mère [53].

---

[45] *Variantes*, A01,A02, A03, A04.

[46] *Variante*, B01.

[47] Nonnos, *Dion.*, XLV, 60.

[48] *Id.*, VII, 159 *sq.*

[49] *Id.*, XLV, 52 *sq.*

[50] *Cf.* sur le sujet, F. Vian, *Les origines de Thèbes: Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

Ce témoignage isolé, selon lequel Tirésias est le petit-fils d'Oudaeos, l'un des cinq Spartes sortis de la terre ensemencée par Cadmos avec les dents du serpent qu'il venait de tuer, répond fondamentalement à un tout autre ordre de préoccupations que celui des divers témoignages portant sur les sept générations, sur lesquelles s'étend sa vie. Alors que ces témoignages insistent sur le fait que Tirésias, qui transcende l'opposition dieux/hommes, participe, en quelque mesure, à l'immortalité dont jouissent les dieux, l'unique témoignage qui en fait le petit-fils d'Oudaeos instaure le pôle symétrique, par rapport auquel se définit sa mort. Puis donc, comme nous le verrons, que Tirésias meurt en disparaissant sous la terre, il convient qu'inversement, à son origine, il surgisse de terre. Aussi, comme on ne pouvait faire de Tirésias ni un Sparte, ni le fils d'un Sparte, puisqu'il avait pour père Evérès, ne restait-il qu'un seul et unique moyen de résoudre ce problème, dans le cadre du mythe de la fondation de Thèbes: en faire, par son père Evérès, le petit-fils d'un des cinq Spartes survivants, en l'occurrence, Oudaeos.

Il faut donc tenir les deux bouts de la chaîne et prendre en considération aussi bien le fait que Tirésias est le petit-fils d'Oudaeos, que le fait qu'il vit pendant sept générations. L'un et l'autre de ces éléments ne peuvent se contredire, puisqu'ils répondent à des préoccupations différentes. La contradiction implique une identité de point de vue sur deux éléments déterminés. Ici, les points de vue ne sont pas les mêmes. Ils réalisent des relations distinctes inscrites dans le jeu global du mythe analysé. Seules comptent ces relations.

---

[51] Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.

[52] Apollodore, *Biblio.*, III, 4, 1; III, 6, 7; Hygin, *Fab.*, 68; Callimaque, *Hymn.*, V, 81; Théocr., *Idyll.*, XXIV, 71.

[53] Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7; Callimaque, *Hymn.*, V, 57 *sq.*; Hygin, *Fab.*, 75.

Quoi qu'il en soit, de la première à la dernière de ses générations, Tirésias fait office de devin officiel à l'égard de la maison royale de Thèbes.

C'est lui, en effet, comme nous venons de le voir, que consulte Cadmos, au sujet d'un rêve fait par Sémélè [54]. C'est lui, deuxièmement, qui conseille à Penthée de ne pas s'opposer à l'introduction du culte de Dionysos à Thèbes, et qui lui annonce sa mort [55]. C'est aussi lui qui enjoint à Laios, à la suite de son aventure avec Chrysippe, de se réconcilier avec Héra γαμοστόλος (celle qui prépare les mariages), tout en cherchant à le détourner de son voyage à Delphes, auprès d'Apollon, et à le convaincre, vainement d'ailleurs, de faire plutôt un sacrifice à Héra [56]. C'est encore lui qui révèle les crimes, dont s'est rendu coupable, à son insu, Oedipe [57], et qui conseille à Créon de chasser Oedipe, pour délivrer Thèbes de la souillure qu'il lui impose [58]. Par ailleurs, il prophétise à Créon que les fils d'Oedipe se battront l'un contre l'autre [59]. Il lui prédit aussi la chute de Thèbes [60]. Lors de l'expédition des Sept contre Thèbes, il explique que la ville sera épargnée si le fils de Créon, Ménoecée, est sacrifié pour apaiser la colère d'Arès [61]. Enfin, au moment de l'expédition des Epigones, il conseille aux Thébains de conclure un armistice avec leurs assaillants, et de quitter secrètement la ville, pendant la nuit, pour éviter un massacre général [62].

---

[54] Nonnos, *Dionysiaques*, XLV, 52 *sq.*

[55] Euripide, *Bacch.*, *passim*; Ovide, *Mét.*, III, 511 *sq.*

[56] *Schol. Eurip. Phenic.*, 1760, d'après Peisandre.

[57] Sophocle, *Oed. roi*, 444 *sq.*

[58] Euripide, *Phén.*, 1589 *sq.*

[59] Sophocle, *Ant.*, 1045 *sq.*

[60] Statius, *Théb.*, X, 594 *sq.*

[61] Euripide, *Phén.*, 834 *sq.*, 931, 1759; Statius, *Théb.*, X, 756 *sq.*; Hygin, *Fab.*, 68; Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.

[62] Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.

Or, le fait que Tirésias vive pendant sept générations lui confère une position privilégiée à l'égard de la maison royale de Thèbes, où les relations entre les non-parents et les parents, et, parmi ces derniers, entre les générations, présentent de graves anomalies [63].

Puisque le déroulement de sa vie coïncide avec la succession des générations de la maison royale de Thèbes et que, par surcroît, il est devin, Tirésias s'avère être le seul à pouvoir résoudre l'énigme que constituent les origines d'Oedipe, et que T. S. Turner assimile avec raison à celle que pose la Sphinx:

> L'énigme de la Sphinx porte sur le rapport entre les étapes de la succession des générations dans le cycle de la vie d'un homme. Les trois «formes» de la créature mystérieuse de l'énigme sont, en réalité, les trois étapes des générations de la vie humaine: enfant, adulte, vieillard, ou, en termes de structure sociale, fils, père, grand-père. L'énigme présente ces trois étapes en les abstrayant de leur ordre temporel, et c'est ce manque d'ordre qui fait qu'ils ne peuvent être considérés comme relatifs à l'homme. La réponse exigée par l'énigme met en évidence le fait que la nature humaine s'exprime dans le principe d'un passage ordonné entre les générations et que, par conséquent, les trois changements de «forme» représentent les trois générations ou âges consécutifs de l'homme. Le fait de ne pouvoir répondre à cette énigme équivaut, symboliquement, au fait de ne pouvoir reconnaître le principe du passage entre les générations. [64]

Etant donné qu'Oedipe, qui a su répondre à l'énigme de la Sphinx, s'avère impuissant à résoudre celle que constituent ses origines, il doit avoir recours à Tirésias.

Or, les paroles qu'adresse Tirésias à Oedipe, qui l'a fait venir, sont particulièrement significatives:

> Je te le dis en face: l'homme que tu cherches depuis quelque temps avec toutes ces menaces, ces proclamations sur Laios assassiné, cet homme est ici même. On le croit étranger, un étranger fixé dans le pays; il se révélera un Thébain authentique, — et ce n'est pas cette aventure qui lui procurera grand'joie. Il y voyait: de ce jour, il sera aveugle; il était riche: il mendiera, et, tâtant sa route devant

---

[63] *Cf.* sur le sujet, l'article de T. S. Turner, «Oedipus: time and structure in narrative form», *Proceedings of the american ethnological society*, 1969, pp. 26-68.

[64] T. S. Turner, *Proceedings of the american ethnological society*, 1969, p. 45.

> lui avec un bâton, il prendra le chemin de la terre étrangère. Et, du même coup, il se révélera père et frère à la fois des fils qui l'entouraient, époux et fils ensemble de la femme dont il est né, rival incestueux aussi bien qu'assassin de son propre père! Rentre à présent, médite mes oracles, et, si tu t'assures que j'ai menti, je veux bien alors que tu dises que j'ignore tout de l'art des devins. [65]

En effet, en plus de rendre le passé présent, en faisant prendre conscience à Oedipe du désordre qu'à son insu il a provoqué dans la succession des générations de la maison royale de Thèbes, Tirésias rend aussi le futur présent, en décrivant les malheurs qui vont s'abattre sur Oedipe.

Cette double médiation entre le présent et le passé, et entre le présent et le futur constitue l'une des caractéristiques essentielles de la divination. Par définition, le devin transcende les divisions temporelles primordiales: passé, présent et futur. Pour lui, passé, présent et futur se télescopent, puisqu'il considère le temps d'un point de vue intemporel: celui des dieux.

Dans cette perspective, la longue vie de Tirésias, qui s'étend sur sept générations acquiert une signification particulière. Lui permettant de jouer, à l'égard de la maison royale de Thèbes, le rôle de médiateur entre les générations, notamment dans le cas d'Oedipe, cette longévité s'accorde parfaitement avec son statut de devin. Parce qu'il est un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, il va de soi que, dans une certaine mesure, Tirésias participe à cette immortalité qui caractérise les dieux.

Voilà d'ailleurs pourquoi aussi, en plus de vivre pendant sept générations, il ne connaît pas vraiment la mort. La mort de Tirésias survient lors de la prise de Thèbes par les Epigones. Selon une première version [66], Tirésias suivit les Thébains dans leur fuite, et fit halte avec eux, près d'une source nommée Telphousa. Après avoir bu de l'eau de cette source, qui était très froide, il mourut. Selon une autre version [67], Tirésias, qui était resté dans la ville avec sa fille Mantô, fut fait prisonnier par les Argiens, qui décidèrent d'envoyer le devin et sa fille à Delphes, pour y être consacrés à leur dieu, Apollon. En chemin, en raison de son grand âge, Tirésias mourut de fatigue, près de la source Telphousa.

---

[65] Sophocle, *Oed. roi*, 449-462. Traduction de P. Mazon, (Paris, Les Belles Lettres, 1958).

[66] Apollodore, *Biblio.*, III, 7, 3; Diodore, IV, 66.

[67] Pausanias, IX, 33, 1.

Mais cette mort diffère très profondément de celle des autres hommes, si on se fie à ce que dit Circé à Ulysse, qu'elle presse de consulter Tirésias: «... jusque dans la mort, Perséphone a voulu que seul il conservât le sens et la raison, parmi le vol des ombres.»[68] C'est d'ailleurs à ce passage de l'*Odyssée* que doit faire écho la promesse d'Athéna à Chariclô pour Tirésias dans la *variante* B0I: «Seul il gardera, mort, sa science parmi les ombres (...).» Et, pour sa part. Tzetzès fait la synthèse entre ce passage de l'*Odyssée*, la *variante* B0I et même le second épisode de la première version ($A^2$), en racontant:

> Un jour que Zeus se querellait avec Héra et disait que les femmes ont plus de désir dans l'acte sexuel que les hommes, on dit qu'il institua comme juge Tirésias. Celui-ci, qui avait été pris comme juge, parce qu'il avait été et homme et femme, déclare que la femme éprouve dix fois plus de désir que l'homme. En colère, Héra l'aveugla. Mais Zeus lui accorda le don de la divination et une longue vie. Tout comme Perséphone, dans l'Hadès, lui accorde, à lui seul, de conserver le sens parmi tous les autres morts.[69]

En fait, Tirésias se trouve, chez Hadès, dans un état intermédiaire entre la vie et la mort. Il est, en quelque sorte, un mort-vivant.

Cet état particulier lui permet non seulement de continuer sa carrière de devin chez Hadès, et donc de prédire à Ulysse ce qui lui arrivera [70], mais aussi de savoir et d'enseigner comment évoquer les morts [71]. Puisqu'il transcende l'opposition vivants/morts, Tirésias est en mesure d'établir des relations entre les vivants et les morts. Son statut d'intermédiaire lui permet de jouer un tel rôle de médiateur.

Cette analyse du second épisode de la première version ($A^2$) et de la seconde version (B) du mythe de Tirésias, qui semblent constituer un ensemble assez cohérent pour être considéré isolément, nous permet de dégager ces conclusions.

Tirésias, en tant que devin, apparaît, avant tout, comme un médiateur entre les dieux et les hommes, qui considère les affaires humaines du point de vue des dieux et qui appréhende le temps sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire comme une espèce de flux fixe, où le passé et le futur co-existent dans le présent. En outre, parce qu'il se situe à un niveau intermédiaire entre les dieux et les hommes, Tirésias participe, dans une certaine mesure à cette immortalité qui caractérise les dieux.

---

[68] Homère, *Od.*, X, 494-5. Traduction de V. Bérard (Paris, Les Belles Lettres, 3e éd., 1939).

[69] Tzetzès, *Sch. ad Lyc. Alex.*, 683

[70] *Od.*, XI, 100 *sq.*

[71] *Id.*, XI, 146 *sq.*

Voilà pourquoi, d'une part, sa vie terrestre s'étend sur sept générations, ce qui lui permet de jouer, à l'égard de la maison royale de Thèbes, le rôle de médiateur entre les générations. Voilà pourquoi, en outre, il conserve, chez les morts, le sens et la raison, ce qui lui permet, parce qu'il est un mort-vivant, c'est-à-dire une espèce d'être intermédiaire entre les vivants et les morts, d'enseigner à Ulysse comment évoquer les morts, après lui avoir prédit ce qui doit lui arriver.

Mais cette transcendance des oppositions dieux/hommes, vivants/morts, passé/présent/futur, grand-père/père/fils, qui forment les articulations fondamentales de l'armature culturelle de la Grèce ancienne, équivaut, en fait, à une transgression. Aussi, comme toute transgression appelle une répression, Tirésias doit-il subir châtiments et avanies de la part des dieux et des hommes.

Les hommes, ses semblables, ne le reconnaissent pas comme un des leurs, et, pour cette raison, ne le croient pas, se moquent de lui et quelquefois même l'insultent. De leur côté, les dieux lui font payer cette vue spirituelle qu'implique le don de divination, en l'affligeant d'une cécité corporelle. C'est d'ailleurs, expliquent certains mythographes, pour suppléer à cet aveuglement que lui aurait été donné ce bâton, qui pourrait bien apparaître, effectivement, comme l'emblème de sa fonction de médiateur.

En définitive, le second épisode de la première version ($A^2$), et la seconde version (B) du mythe de Tirésias constituent un ensemble très cohérent, qui raconte les més/aventures d'un médiateur.

Passons, maintenant, à l'analyse du premier épisode de la première version ($A^1$) de ce mythe, où, en raison de la bisexualité successive, dont il fait l'expérience, Tirésias transcende l'opposition hommes/femmes, apparaissant, dans ce domaine aussi, comme un médiateur.

## ANALYSE DU PREMIER ÉPISODE DE LA PREMIÈRE VERSION (A$^1$)

### *Histoires de serpents*

L'analyse de cet épisode s'avère très difficile, étant donné qu'on ne trouve, dans toute la mythologie grecque, aucun autre exemple d'une telle situation. Cependant, il existe un moyen de pallier cet inconvénient.

En effet, la seconde version du mythe de Tirésias, qui ne comprend qu'un seul épisode, lequel, nous l'avons vu, correspond, presque terme à terme, au second épisode de la première version, présente, si on l'analyse avec beaucoup d'attention, un caractère particulier. Elle apparaît, effectivement, comme l'équivalent condensé de la première version. Qu'est-ce à dire? Ceci. Dans le seul épisode, que comprend cette seconde version, se superposent les deux épisodes, en quoi se décompose la première.

La détermination de ce caractère particulier oriente l'analyse du premier épisode du mythe de Tirésias dans deux directions opposées, mais complémentaires. Puisqu'il est permis, dans cette perspective, de superposer les figures d'Athéna et du serpent, il s'avère possible d'une part d'attribuer au serpent les actions effectuées par Athéna, et d'autre part de conjecturer que rien ne s'oppose à ce qu'Athéna provoque, chez Tirésias, un double changement de sexe.

Certes, cette double hypothèse doit être soumise à l'épreuve d'une analyse particulièrement rigoureuse.

Au préalable, toutefois, il convient d'esquisser, à grands traits, les caractères fondamentaux de la figure du serpent en Grèce ancienne [1].

---

[1] Sur le sujet, le meilleur ouvrage reste celui de E. Küster, *Die Schlange in der griechischer Kunst und Religion,* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIII Band. 2. Heft), Gießen, 1913. On consultera aussi la *R.E.* V 2 (1905), *s.v.* Dracones sancti, 1634-1635 (Cumont); II A I (1921), *s.v.* Schlange, 494-557 (Gossen-Steier); et le *Roschers Lexikon,* I, *s.v.* Dracones, 1200 (Steuding); *s.v.* Drakon 2), 1201 (Roscher).

Le noyau, autour duquel s'organisent tous ces caractères est le suivant. Le serpent s'apparente, en priorité, à Gaia, la Terre, l'inspiratrice la plus ancienne d'oracles, avec sa fille Thémis, et le réservoir universel des puissances vitales, qui n'en sortent que pour y revenir [2]. Et il n'entretient de relations spéciales avec d'autres dieux, que parce que ceux-ci présentent des caractères chthoniens [3].

Cette proximité du serpent par rapport à Gaia, la Terre, explique le rôle fondamental que joue cet animal sur le plan de la divination, où, d'une part, il apparaît comme le gardien des oracles de Gaia, la Terre, et de Thémis, sa fille, et où, d'autre part, il est partie prenante, puisqu'il est doté d'un comportement divinatoire [4].

Par ailleurs, puisqu'il est apparenté, en priorité à Gaia, la Terre, réservoir universel des puissances vitales, le serpent doit jouer un rôle considérable tout au long de ce cycle de la vie et de la mort, qui apparaît comme un échange incessant et réciproque. C'est sous la forme d'un serpent que l'âme sort de la terre, et qu'elle y retourne. Aussi le serpent intervient-il, de façon décisive, à la fois dans l'élaboration pré-philosophique d'une doctrine de l'âme en Grèce ancienne [5], et dans le culte des héros, dont le caractère autochtone, dans certains cas, est marqué par une ressemblance partielle ou totale avec le serpent [6], durant leur vie, et qui souvent, après leur mort, sont vénérés sous la forme d'un serpent [7]. En outre, par extension, la figure du serpent est indissociable de l'art médical, qui, en Grèce ancienne, se définit comme le pouvoir de faire passer de la mort à la vie ou de la vie à la mort [8].

Enfin, dans un ordre d'idées apparenté, il n'est pas étonnant que le serpent soit le symbole et même, quelquefois, l'instrument de la fertilité [9].

---

[2] E. Küster, *Die Schlange*..., pp. 85-100. *Cf.* aussi H. W. Parke (*Greek oracles*, London, 1967, pp. 26-27) sur Gaia et la divination.

[3] *Id.*, pp. 104-121.

[4] *Id.*, pp. 121-124.

[5] *Id.*, pp. 62-72.

[6] *Id.*, pp. 97-100.

[7] *Id.*, pp. 72-85.

[8] *Id.*, pp. 133-137.

[9] *Id.*, pp. 137-153.

Or, tous ces caractères, qui s'attachent à la figure du serpent, en Grèce ancienne, coïncident, en partie du moins, avec ceux qui sont assignés à l'eau, et notamment aux sources. Voilà pourquoi il ne faut pas s'étonner que, très souvent, les serpents sont les gardiens de sources, qui, jaillissant des profondeurs de la terre, apparaissent, de ce fait, comme les voies de passage privilégiées des puissances divinatoires et psychiques que recèle Gaia, la Terre [10].

Cette brève revue des traits fondamentaux qui définissent la figure du serpent en Grèce ancienne constitue le préalable à une analyse du premier épisode de la première version du mythe de Tirésias, à la lumière de la seconde version. Cette analyse se développera en deux temps. Nous tenterons, tout d'abord, d'établir une série d'équivalences, au niveau des différents éléments signifiants considérés comme pertinents, entre Athéna et le serpent, et réciproquement, selon les cas, entre le serpent et Athéna. Puis, nous essayerons de faire affleurer la signification du fait que l'origine et la fin de Tirésias se situent, explicitement ou implicitement, tout comme l'acquisition de son pouvoir divinatoire, près d'une source, et que, pour cette raison, tous ces événements ont, explicitement ou implicitement, pour point de référence ultime le serpent.

Dans cette perspective, il convient, tout d'abord, de porter notre attention sur les rapports qu'entretient, par l'intermédiaire d'Athéna, le serpent avec l'acquisition, par Tirésias, du pouvoir divinatoire.

A cette fin, il faut, en premier lieu, rappeler l'histoire de la fondation de Delphes par Apollon, qui s'apparente, en quelque sorte, à l'agression perpétrée par Tirésias contre le couple de serpents, dans le premier épisode de la première version [11].

A Delphes, Apollon tua de ses flèches un serpent appelé Python, qui devait protéger un vieil oracle de Thémis, et qui, en outre, se livrait à toutes sortes de déprédations dans le pays. Ce monstre était sorti de terre. Après l'avoir tué, Apollon fonda, en son honneur, les jeux Pythiques, célébrés à Delphes. Puis, il s'empara de l'oracle de Thémis, et consacra, dans le sanctuaire, un trépied. C'est d'ailleurs sur ce trépied, que la Pythie rend ses oracles [12].

---

[10] E. Küster, *Die Schlange* . . ., pp. 153-157.

[11] Un passage de Pausanias (IX, 19, 3) vient renforcer cet apparentement: «Sur la route qui mène tout droit de Thèbes à Glisas, il y a un emplacement entouré de pierres non équarries, que les Thébains appellent la *Tête de Serpent*. Là, disent-ils, un serpent, — quel qu'il ait été —, dressa sa tête hors de son trou, et Tirésias, qui passait par là, la coupa avec un couteau».

Par ailleurs, un certain nombre de devins doivent leur pouvoir divinatoire à des serpents. Mélampous, durant son enfance, avait ainsi acquis le don de la divination. Ayant trouvé un serpent mort, il lui fit des funérailles. Les petits de l'animal, qui était une femelle, reconnaissants envers Mélampous d'avoir eu ces égards pour leur mère, et de les avoir élevés, purifièrent ses oreilles avec leur langue, si bien qu'il comprit, après cela, le chant des oiseaux et le langage de tous les autres animaux [13].

L'histoire de Cassandre et d'Hélénos ressemble à celle-ci. Cassandre et Hélénos sont des jumeaux, enfants de Priam et d'Hécube. A l'occasion de leur naissance, Priam et Hécube donnèrent une fête dans le temple d'Apollon Thymbréen, situé hors des portes de Troie, à quelque distance. Le soir, ils partirent, en oubliant les enfants dans le sanctuaire. Le lendemain matin, quand ils vinrent les chercher, ils les trouvèrent endormis. Deux serpents étaient en train de purifier leurs organes des sens avec leur langue. En entendant les cris poussés par Hécube et Priam, les serpents s'enfuirent. Cependant, par la suite, les deux enfants révélèrent un don de prophétie. Généralement, Cassandre apparaît comme une prophétesse inspirée, de même que la Pythie et la Sibylle. Apollon prend possession d'elle et lui fait émettre ses oracles dans un délire. Hélénos, pour sa part, prédit l'avenir d'après les oiseaux et les signes extérieurs [14].

Enfin, Porphyre soutient que, si un serpent nous léchait les oreilles, nous serions tous capables de comprendre le langage des animaux [15]. Cette remarque de Porphyre, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, semble faire écho à la *Vie d'Apollonius de Tyane*, écrite par Philostrate. En effet, selon Philostrate[16], Apollonius de Tyane apprit à comprendre le langage des oiseaux chez les Arabes, qui en acquéraient la faculté, en mangeant le coeur et le foie de serpents.

---

[12] *Hymne homérique à Apollon*, 282 *sq.* Sur. le sujet, en général, *cf.* J. E. Fontenrose, *Python. A study of Delphic myth and its origin*, Berkeley, 1959,

[13] Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 11; *Schol. Hom. Od.*, XI, 290; Eustathe. *Comm. ad Hom. Od.*, 1685. 25 *sq.*

[14] *Schol. Hom. Il.*, VII, 44 (selon Anticlides); Eustathe, *Comm. in Hom. Il.*, 663. 40 *sq.*

[15] Porphyre, *De abstinentia*, III, 4.

Or, il est impossible de ne pas remarquer qu'Athéna rend Tirésias capable de discerner tous les sons émis par les oiseaux, en lui purifiant les oreilles[17], c'est-à-dire en accomplissant une action qui s'apparente à celle des serpents à l'égard de Mélampous d'une part, et d'Hélénos et de Cassandre d'autre part, qu'ils rendent précisément ainsi capables de comprendre le langage des oiseaux et même de tous les autres animaux[18].

En outre, puisque les serpents sont les gardiens des oracles de Gaia, la Terre, et de Thémis, sa fille, et que, par ailleurs, ils sont les dispensateurs du pouvoir divinatoire, il est tout naturel qu'ils aient un comportement divinatoire. On trouve plusieurs exemples de la chose dans la mythologie grecque. Nous n'en retiendrons que deux.

Il s'agit, tout d'abord, des serpents consacrés à Apollon, en Epire. Les Epirotes affirment que ces serpents descendent du Python delphique. Au cours de leur principale fête, une prêtresse vierge entre dans le bois sacré, où se trouvent les serpents, et leur apporte de la nourriture. Si les serpents l'accueillent bien et se précipitent sur la nourriture, l'année sera prospère, et il n'y aura pas de maladie. Au contraire, si les serpents sont effrayés et refusent la nourriture, il en sera tout autrement[19].

---

[16] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 20.

[17] *Cf.* la *variante* B02, où on lit: τὰς ἀκοὰς διακαθάρασαν.

[18] On retrouve des termes similaires dans l'histoire de Mélampous: ἐξ ἑκατέρου τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον (Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 11), et dans celle d'Hélénos et de Cassandre: ὑπὸ ὄφεων καθαρισθέντας τὰς ἀκοὰς (Eustathe, *Comm. ad Hom.* Il., 643.42). En prenant pour point de départ ce fait, A. H. Krappe, dans un article intitulé: «Teiresias and the snakes» (*AJP*, XLIX, 1928, p. 267-275), reconstruit le mythe de Tirésias, à l'aide de la mythologie de l'Inde ancienne. 1) Ayant surpris un serpent femelle en train de commettre l'adultère, il l'aurait blessé, et, après certaines péripéties, aurait été remercié par le serpent mâle, qui était l'époux du serpent femelle, en acquérant le don de comprendre le langage des animaux. 2) Ayant surpris une déesse, probablement Athéna, nue au bain, il aurait été transformé en femme (c'est-à-dire qu'il serait devenu impuissant). 3) Mandé comme arbitre au cours d'une querelle entre Zeus et Héra, il aurait été changé de nouveau en homme par la déesse mise en colère par sa réponse. Cette reconstruction est tellement hasardeuse et artificielle qu'il n'est même pas besoin de s'attaquer au détail de la démonstration qui la supporte, pour en montrer l'invalidité.

En outre, à Lavinium, dans le Latium, on trouve un bois sacré, près duquel s'élève un temple d'Héra d'Argos. A l'intérieur de ce bois sacré, il y a une caverne, vaste et profonde, dans laquelle se trouve un serpent. A certains jours fixes, des jeunes filles consacrées entrent dans le bois sacré. Elles apportent, dans leurs mains, des gâteaux d'orge. Leurs yeux sont bandés. Mais une inspiration divine les conduit droit à l'antre du serpent. Si elles sont vierges, le serpent accepte la nourriture qu'elles apportent. Sinon, il la refuse. Ainsi les habitants de Lavinium savent-ils lesquelles, parmi ces jeunes filles, sont vierges, et lesquelles ne le sont pas[20].

A ces deux histoires, Elien en adjoint une autre, qui semble expliquer pourquoi les jeunes filles consacrées de l'histoire précédente ont les yeux bandés. Il s'agit là, bien évidemment, du respect d'un interdit visuel à l'égard de tous les êtres divins ou sacrés. En effet, Elien commence son histoire par cette citation de l'*Iliade:* «On soutient mal la vue des dieux qui se montrent en pleine lumière»[21]. Selon Elien, à Métèlis, une ville d'Egypte, au nord-ouest du Delta, il y avait un serpent sacré, qui résidait dans une tour, et dont s'occupaient des prêtres et des serviteurs, qui prenaient soin de ne jamais poser les yeux sur lui. Un jour, le plus vieux des serviteurs fut pris d'un vif désir de voir le serpent. A la suite de cette transgression, il perdit l'esprit, devint muet, puis mourut[22].

Cette dernière histoire présente un intérêt considérable dans la mesure où elle nous permet d'établir un lien entre Athéna et le serpent au niveau, cette fois-ci, de la cécité considérée comme une répression consécutive à la transgression d'un interdit visuel à l'égard d'un être sacré.

---

[19] Elien *N.A.*, XI, 2. On remarquera l'aspect «rite de fertilité» de cette cérémonie religieuse, où des serpents jouent un rôle primordial.

[20] Elien, *N.A.*, XI, 16. On s'accorde, en se fondant sur le témoignage de Properce (*Elégies*, IV, 8, 5 *sq.*), pour reconnaître qu'Elien a dû confondre Lanuvium (ville du Latium située à proximité de la voie Appienne) et Lavinium (ville du Latium située à l'est de la précédente, près de la mer).

[21] Homère, *Il.*, XX, 131. Traduction de P. Mazon (Paris, Les Belles Lettres, 1955).

[22] Elien, *N.A*, XI, 17.

Certes, seule, dans les deux cas, la transgression est identique. Cependant, il est facile de démontrer que, dans le cas précis qui nous intéresse, il existe bien une similarité entre ces deux types de répression: mort et cécité. En effet, dans la *variante* Boɪ rapportée par Callimaque, Athéna répond aux reproches que lui adresse Chariclô, en faisant valoir que le châtiment, dont elle vient d'affliger son fils, Tirésias, est relativement léger, en regard de celui qui s'est abattu sur Actéon, mis à mort par ses propres chiens, pour avoir surpris Artémis au bain.

Cela dit, peut-on, à ces deux premiers types de répression, en adjoindre un troisième: celui du changement de sexe?

En effet, il existe un exemple, où la transgression d'un interdit visuel à l'égard d'un être divin provoque un changement de sexe. Il s'agit de l'histoire de Siproïtès, que mentionne Antoninus Liberalis, parmi d'autres relatives à une série de personnages qui, tous, ont subi un changement de sexe, c'est-à-dire Leucippos, Kaineus, Tirésias et Hypermestre: «... au Crétois Siproïtès qui changea de sexe pour avoir vu, lors d'une chasse, Artémis au bain» [23]. Malheureusement, c'est là la seule mention de ce personnage dans toute la mythologie grecque. Cependant Eustathe commet une erreur significative en affirmant: «Callimaque raconte que Tirésias fut aveuglé pour avoir vu, quelque part en Béotie, Artémis nue au bain.»[24] Mais c'est Tzetzès qui fait le pas décisif en affirmant: «On raconte que Tirésias, ayant trouvé des serpents en train de copuler sur le Cithéron, tua la femelle et devint femme, et qu'ensuite (il tua) le mâle et redevint homme. Mais d'autres racontent qu'ayant vu Athéna nue il devint femme.»[25] Ce double rapprochement permet donc de conjecturer que rien ne s'oppose à ce qu'Athéna provoque, chez Tirésias, un double changement de sexe. C'est là, d'ailleurs, le fondement d'une interprétation psychanalytique du mythe de Tirésias[26].

---

[23] Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XVII, 5. Traduction de M. Papathomopoulos, (Paris, Les Belles Lettres, 1968).

[24] Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494, 1665.47-48

[25] Tzetzès, *Sch. ad Lyc. Alex.*, 683.

[26] Cette interprétation psychanalytique a d'abord été proposée par G. Roheim («Teiresias and other seers», *Psychoanalytic review*, 33, 1946, pp. 314-334; rés. dans le *Psychoanalytic quarterly*, 17, 1948, p. 287); puis elle a été

Ce type d'interprétation se heurte, cependant, à deux objections qui, toutes deux, se fondent sur le fait que Tirésias ne subit jamais un seul changement de sexe, mais deux, dans le premier épisode de la première version, et au moins six, dans la troisième version. D'abord, en effet, si, effectivement, le changement du sexe masculin au sexe féminin équivaut à une mutilation, le changement ultérieur du sexe féminin au sexe masculin doit recevoir une connotation positive, puisqu'il rétablit Tirésias dans sa virilité; mais cette opposition n'est pas perceptible dans le premier épisode de la première version. Par ailleurs, dans la troisième version, que nous étudierons plus loin, nous constaterons que le passage du sexe masculin au sexe féminin, de même que celui, inverse, du sexe féminin au sexe masculin, peut recevoir, selon les cas, une connotation soit positive soit négative.

Dans cette perspective, alors que la cécité de Tirésias se présente comme une compensation proportionnée à son pouvoir divinatoire, sa bisexualité, résultant d'un double changement de sexe, aurait plutôt tendance à apparaître comme un équivalent, dans le code sexuel et donc dans le code social, de cette médiation entre les opposés qu'il instaure, comme devin, dans le code religieux.

D'ailleurs, comme nous le verrons, l'élément du bâton vient confirmer cette hypothèse. Mais qu'en est-il de ce bâton?

Pour répondre à cette question, il convient, tout d'abord, d'examiner toutes les occurrences de cet élément dans les deux premières versions du mythe de Tirésias, en déterminant, à chaque occasion, les termes qui le désignent, et, lorsque la chose s'avère nécessaire, les épithètes qui qualifient ces termes.

Le bâton joue un rôle important dans le premier épisode de la première version. Il est dit explicitement, dans six variantes [27],

---

reprise par G. Devereux («The self-blinding of Oidipous in Sophocles: *Oidipus Tyrannos*», *JHS*, 93, 1973, pp. 36-49). Selon cette interprétation, Tirésias, assimilé par ailleurs à Oedipe, est, à la suite d'un délit de voyeurisme, ayant pour objet soit le coït parental (dans la première version, où les serpents seraient les substituts des parents), soit la nudité maternelle (dans la seconde version), puni, dans le premier cas, par la perte de sa virilité et, dans le second, par la perte de la vue, deux mutilations considérées comme équivalentes.

[27] *Variantes* A02, A04, A06, A09, A10, A11.

que c'est avec un bâton que Tirésias frappe un couple de serpents en train de copuler. En se fondant sur ces témoignages, on est en droit de conjecturer, bien que la chose ne soit pas dite explicitement, que c'est aussi avec un bâton que Tirésias blesse [28] ou tue [29] les mêmes serpents, dans les autres variantes, sauf dans A03.

En revanche, le bâton ne joue aucun rôle dans le second épisode de cette même version, même s'il apparaît, dans la seconde version, dont le parallélisme avec ce second épisode de la première version a déjà été noté. En effet, Athéna fait don à Tirésias d'un bâton [30], que Callimaque qualifie de «grand» [31], et qui est décrit par Apollodore [32] comme étant, selon la leçon des manuscrits, «de couleur bleue sombre» ou, selon une conjecture, «en bois de cornouiller», et par Homère [33] comme étant «d'or».

D'emblée, rien ne nous autorise à identifier le bâton, avec lequel Tirésias frappe un couple de serpents en train de copuler, dans le premier épisode de la première version, avec le bâton que lui donne Athéna dans la seconde version. Cependant, trois indices permettent d'orienter la recherche dans cette direction. Premièrement, la raison invoquée par Athéna, pour justifier ce don d'un bâton à Tirésias perd toute vraisemblance chez Sophocle et Euripide, où un enfant ou Mantô guide les pas de Tirésias. Deuxièmement, il convient de rappeler que, comme nous l'avons déjà dit, l'adjectif κυάνειον (de couleur bleue sombre) est souvent utilisé pour désigner la couleur du serpent. Et enfin, troisièmement, le fait que le bâton joue un rôle dans le premier épisode de la première version, alors qu'il est absent du second épisode de cette même version, pourtant parallèle à la seconde version, où Athéna donne un bâton à Tirésias, nous semble significatif. En effet, s'il est vrai que la seconde version reprend la première sous une forme condensée, l'hypothèse devient plausible, selon laquelle le bâton que donne Athéna à Tirésias dans la seconde version équivaut à celui, avec lequel Tirésias frappe un couple de serpents en train de copuler dans le premier épisode de la première version. Or, comme, dans la seconde version, ce premier épisode disparaît, le bâton, ne pouvant plus être considéré comme un instrument d'agression, devient l'objet d'un don. Par choc en retour, on comprend que Zeus, dans le second épisode de la première version ne puisse donner un bâton à Tirésias, puisque ce dernier, dans le premier épisode, a été décrit avec un bâton.

---

[28] *Variantes* A01, A05.
[29] *Variantes* A07, A08, A12.
[30] *Variantes* B01, B02.
[31] *Variante* B01.
[32] *Variante*, B02.
[33] Homère, *Odyssée*, XI, 91.

Tous ces indices amènent donc à faire cette hypothèse, selon laquelle, ce bâton qui, dans le premier épisode de la première version, sert à Tirésias d'instrument d'agression contre des serpents, gardiens de puissances diverses, et notamment des puissances divinatoires, que recèle Gaia, la Terre, est identique à celui qui, dans la seconde version, lui est donné par Athéna.

Mais à quoi peut-il bien servir, dans la perspective où la divination est un don des dieux et non le résultat d'une conquête [34] ? Pour répondre à cette question, il convient de prendre en considération cet élément, dont ne parle précisément que le premier épisode de la première version, c'est-à-dire le double changement de sexe associé à la copulation d'un couple de serpents. Et voici comment on peut se représenter, en train de copuler, le couple de serpents que frappe Tirésias dans le premier épisode de la première version, si on se reporte à cette remarque d'Aristote sur l'accouplement des animaux apodes allongés:

> Les animaux apodes allongés, comme les serpents et les murènes, s'entrelacent ventre contre ventre. Les serpents, en particulier, s'enlacent si étroitement qu'ils semblent former le corps d'un serpent unique à deux têtes [35].

---

[34] On remarquera, relativement à ce passage du thème de l'appropriation violente du pouvoir divinatoire à celui du don par un dieu, et notamment par Zeus, de ce même pouvoir, l'homologie qui existe entre le mythe de Tirésias et celui d'Apollon. Pour Eschyle, en effet, Gaia, la Terre, transmit son pouvoir divinatoire à Thémis, sa fille, qui, elle-même, le céda à une autre fille de Gaia, Phoibè, laquelle l'offrit à Apollon, qui fut établi à Delphes avec l'assentiment et le concours de Zeus (Eschyle, *Euménides*, v. 1-19; *cf.* aussi Pausanias, X, 5, 5). Par ailleurs, comme Tirésias de Chiron, dans la troisième version, Apollon, selon certains témoignages, apprend l'art de la divination de Pan (Apollodore, *Bibliothèque*, I, 4, 1) ou de Glaucos (*FGrH*, III A, 271-2 (Nicandre), *frag.* 1).

[35] Aristote, *H.A.*, V, 4, 540 b 1-3. Trad. de P. Louis (Paris, Les Belles Lettres, 1968). *Cf. G. A.*, I, 7, 718 a 17-34.

Cette remarque fait irrésistiblement penser d'une part aux êtres doubles, qui, selon Aristophane [36], constituaient l'antique nature humaine, et d'autre part au couple formé par Salmacis et Hermaphrodite, et dont résulte un être double qui semble «n'avoir aucun sexe et les avoir tous les deux» [37], et qui, par conséquent, apparaît comme une réplique inversée de l'un des trois genres de l'antique nature humaine: celui de l'androgyne. Par ailleurs, elle nous permet de mieux saisir le sens des deux versions qui nous restent du mythe relatif à l'origine du caducée d'Hermès.

La première se trouve chez Hygin:

> Il (Hermès) accéda aux voeux d'Apollon qui lui demandait la permission de dire qu'il avait inventé la lyre, et il reçut de lui une baguette. Tenant cette baguette à la main, alors qu'il allait en Arcadie, Hermès, lorsqu'il vit deux serpents, dont les corps étaient mutuellement enlacés, et qui se jetaient l'un contre l'autre, de sorte qu'ils semblaient se battre entre eux, plaça sa baguette entre l'un et l'autre. Ainsi se séparèrent-ils. C'est en souvenir de cet événement, qu'on dit que cette baguette est cause de paix. Certains, en effet, lorsqu'ils font des caducées, font deux serpents enlacés autour d'une baguette [38].

L'autre se trouve dans deux *papyri* [39] datant du IIe ou IIIe siècle après J.-C. Comme ces *papyri* présentent plusieurs lacunes, il est bien évident que la traduction que nous allons donner du texte de l'un d'eux présente une allure chaotique. Malgé tout, le sens en est relativement clair:

> Pourquoi Hermès (porte-t-il) un caducée? (Parce que), quand il fut envoyé chez les Titans, (il vit) deux serpents qui se battaient (l'un contre l'autre) et un troisième qui les séparait. (Et il imita)

---

[36] Platon, *Banquet*, 189 d-193 d.

[37] Ovide, *Mét.*, IV, 379, *cf.* 285-388.

[38] Hygin, *Astron.*, VII. Sur la signification de l'épisode de la lyre dans l'*Hymne homérique à Hermès*, *cf.* le chap. III de la thèse encore inédite de L. Kahn-Lyotard, *Hermès passe ou Les ambiguïtés de la communication*, Paris, E.P.H.E. (VIe section), 1974.

[39] *The Oxyrhynchus papyri*, no. 2688 (lignes 14-20) et no. 2689 (*frag.* 2, col. 2, lignes 17-23 et *frag.* 1, col. 2 lignes 1-2-), vol. XXXIV, published by the Egypt exploration society, *Graeco-roman memoirs*, no. 49, London, 1968, pp. 26-33.

> la forme (des serpents) comme apte à réconcilier (... ) et (... ) les sentiments hostiles au moyen du caducée [40].

Mais que représente le caducée pour Hermès?

Comme le terme grec qui le désigne (κηρύκειον) l'indique, le caducée est l'emblème du héraut (κῆρυξ) [41]. Fondamentalement, le héraut sert d'intermédiaire entre l'autorité suprême et le peuple, en convoquant l'assemblée [42], dont il assure le bon déroulement [43]. En outre, il sert d'intermédiaire entre les cités, aussi bien pour déclarer la guerre que pour négocier la paix, puisqu'il fait office d'ambassadeur [44]. Emblème de sa fonction, le caducée assure l'inviolabilité au héraut [45].

Or, c'est précisément comme messager de Zeus auprès des autres dieux et des hommes qu'Hermès se voit attribuer le caducée. D'une part, en effet, dans la seconde version du mythe d'origine du caducée, Hermès est envoyé, probablement par Zeus, chez les Titans, pour conclure la paix. Ce n'est là qu'un exemple parmi beaucoup d'autres du rôle de médiateur qu'Hermès joue entre Zeus et les autres dieux.

Intermédiaire entre Zeus et les autres dieux, Hermès l'est aussi, bien évidemment, entre le monde des dieux et celui des hommes, comme le prouvent ses nombreuses interventions à ce niveau, dans la mythologie grecque.

Enfin, Hermès exerce aussi ses fonctions de médiateur entre le monde des vivants et celui des morts [46]. Pourvu de son caducée, Hermès conduit les âmes chez Hadès [47]. Et inversement, il les ramène à la vie [48].

---

[40] Il s'agit du no. 2688 (lignes 14-20), dont le texte se trouve p. 29 de l'*op. cit.* La traduction anglaise se trouve en *id.*, p. 30.

[41] Sur le héraut, *cf.* K. Murakawa, «Demiourgos», *Historia*, 6, 1957, pp. 399-403; et Y. Garlan, *La guerre dans l'antiquité*, Paris, 1972, pp. 27, 37-38.

[42] Par exemple, Hom., *Il.*, II, 50; IX, 10; X, 685; *Od.*, VIII, 8.

[43] Il prescrit le silence (Hom., *Il.*, II, 97, 280). Il transmet le sceptre, symbole d'autorité (Hom., *Il.*, XXIII, 168; *Od.*, II, 27).

[44] Hom., *Il.*, I, 327-334; XXIV, 184, 282, 324.

[45] Poll., VIII, 139; la *Souda*, *s.v.* κηρύκειον; Hdt, VI, 133-136; Paus., I, 36, 3; III, 12, 7.

[46] *Cf.* sur le sujet, P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Paris, 1934.

[47] Virgile, *Enéide*, IV, 244-5; Statius, *Théb.*, I, 306-8; Hom., *Od.*, XXIV, 1 *sq*.

[48] Virgile, *Enéide*, IV, 242-3.

Beaucoup d'autres dieux, par ailleurs, possèdent un bâton investi de pouvoirs magiques: Korè et Perséphone[49], Dionysos[50], Athéna[51], Artémis[52], Némésis[53], Poseidon[54] et Apollon[55].

Mais le dieu, dont le bâton s'apparente le plus à celui d'Hermès, est, sans contredit, Asklépios[56], qu'on voit représenté, tenant à la main un bâton, autour duquel s'enroule un serpent[57].

Le plus souvent, Asklépios est présenté comme le fils d'Apollon et de Coronis, la fille du roi thessalien Phlégyas. Mais Coronis, pour avoir, au cours de sa grossesse, cédé à l'amour d'un mortel, Ischys, fut tuée par Apollon qui, au moment où le corps de la jeune fille allait être consumé sur le bûcher, arracha de son sein l'enfant encore vivant[58], dont il était le père. Cet enfant, il le confia à Chiron[59], qui lui apprit l'art médical. Ayant acquis une très grande habilité dans cet art, Asklépios reçut d'Athéna un peu du sang qui avait coulé des blessures de la Gorgone tuée par Persée. Le sang qui avait coulé du côté droit lui permettait de guérir les malades et même de ressuciter les morts, alors que le sang du côté gauche faisait mourir [60].

---

[49] *Cf.* sur le sujet, F. J. M. de Waele, *The magic staff or rod in Graeco-italian antiquity*, pp. 79-83.

[50] *Cf. op. cit.*, pp. 84-90.

[51] *Cf. op. cit.*, p. 97.

[52] *Cf. ibid.*

[53] *Cf. op. cit.*, p. 99.

[54] *Cf. op. cit.*, p. 100.

[55] *Cf. ibid.*

[56] *Cf. op. cit.*, pp. 91-96.

[57] Dans leur ouvrage sur Asklépios (*Asclepius, A collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, 1945, 2 vol.) E. J. et L. Edelstein, ont recensé (dans le vol. 1) six témoignages qui font du bâton, autour duquel s'enroule un serpent, l'attribut essentiel d'Asklépios. Il s'agit des nos:
688, (Pausanias, II, 27, 2)
689, (Ovide, *Mét.*, XV, 654-659)
690, (Pausanias, IX, 39, 3)
691, (Festus, *De verborum significatu*, 110 M (p. 98, Lindsay)
705, (Cornutus, *Theologiae graecae compendium*, Cp. 33)
706, (Eusèbe, *P.-E.*, III, 11, 26)

[58] *Cf.* E. J. et L. Edelstein, *Asclepius*, vol. 1, nos:
46, (Servius, *Commentarii in Aeneidem*, VII, 761)
47, (Servius, *id.*, X, 316)
48, (Hyginus, *Fabulae*, CCII, 1-2)
49, (Lactantius, *Commentarii in Statium, ad Thebaidem*, III, 506)

[59] *Cf.* E. J. et L. Edelstein, *op. cit.*, nos:
50, (Homère, *Iliade*, IV, 218-9)
51, (Pindare, *Néméennes*, III, 54-6)
52, (*Scholia in Pindarum, ad Nemeas*, III, 92)
53, (*Scholia in Pindarum, ad Pythias*, III, 79)
54, (*Id.*, III, 9)
55, (*Id.*, III, 102 b)

En définitive, donc, Apollon abandonne à son fils une partie de ses pouvoirs; ceux notamment, qui en faisaient un dieu de la médecine, envoyant des fléaux, et guérissant les malades [61]. D'ailleurs, ces pouvoirs médicaux indissociables de la divination [62], Apollon devait les avoir usurpés à Gaia, la Terre.

Cette hypothèse se voit confirmée par le type de traitement pratiqué dans les sanctuaires d'Asklépios. En effet, les consultants, qui s'y rendaient, devaient leur guérison, ou celle des personnes par qui ils avaient été envoyés, non pas aux Asklépiades, qui se prétendaient descendants d'Asklépios et qui s'occupaient de l'administration de ces sanctuaires, mais aux révélations que leur faisait directement Asklépios, qui, au cours d'une certaine période d'incubation, leur apparaissait en rêve, pour leur prescrire ce qu'ils devaient faire.

Ce type de traitement dérive, de toute évidence, d'un type de divination, qui relève, en priorité, de Gaia, la Terre [63]. Mais il est

---

56, (Xénophon, *Cynegeticus*, I, 1-6)
57, (Philostratus, *Heroïcus*, 9)
58, (Anonymus, *Vita Sophoclis*, 11)
59, (Ps-Eratosthenes, *Catasterismi*, I, 40)
60, (Heraclitus, *Quaestiones homericae*, 15)
61, (*Scholia in Caesaris Germanici Aratea*, 291)
62, (Justinus, *De monarchia*, 6, 23)

[60] Apollodore, *Bibliothèque*, III, 10, 3.

[61] *Cf.* sur le sujet, *R.E.*, II 1 (1895) *s.v.* Apollon, 15 (Wernicke). Et E. J. et L. Edelstein, *Asclepius*, vol. 1, nos:
356, (Ps.-Galenus, *Introductio*, Cp. 1 (XIX, p. 674 K.)
357, (Isidorus, *Etymologiae*, IV, 3, 1-2)
360, (Hyginus, *Fabulae*, CCLXXIV, 9)
361, (Iamblichus, *De vita Pythagorica*, XXXI, 208)
362, (Plautus, *Menaechmi*, V, 3, 885-886)
365, (Pline, *H.-N.*, XXV, 2 (5), 13)
366, (Philostratus, *Vita Apollonii*, III, 44)

[62] *Cf.* Hippocrate, *Lettre à Philopémen*, (no. 15), dans *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, texte établi et traduit par E. Littré, Paris, 1861, t. IX, p. 343.

[63] E. Küster, *Die Schlange*..., pp. 414-454.

possible d'aller encore plus loin, en rattachant l'ensemble des pratiques médicales à Gaia, la Terre, comme le fait E. Küster:

> La médecine est étroitement conjointe à la divination; les deux s'enracinent dans les puissances de la terre: de la terre montent les rêves, qui prophétisent, au malade ou au malheureux qui consulte, guérison et soulagement de maladies et de misères de toutes sortes; et, de la terre, viennent toutes ces herbes, plantes et sucs, qui servent comme remèdes [64].

Dans cette perspective, il est tout naturel que le serpent, à la fois gardien et dispensateur des puissances que recèle la terre, soit un attribut d'Asklépios [65].

Aussi le bâton d'Asklépios, autour duquel s'enroule un serpent, peut-il être considéré comme l'emblème de sa fonction.

En outre, il convient de rappeler que, dans le monde des hommes, possèdent des bâtons, qui sont le signe et quelquefois même l'instrument de leur pouvoir, des magiciennes comme Circé [66] et Médée [67], et des devins, comme Polyeidos [68], Cassandre [69], Calchas [70] et Mélampous [71].

---

[64] E. Küster, *Die Schlange* . . ., p. 133.

[65] Plusieurs témoignages, qui s'ajoutent à ceux faisant référence au bâton, autour duquel s'enroule un serpent (*cf.* p. 58, n. 57), font du serpent l'attribut d'Asklépios, *cf,* sur le sujet, E. J. et L. Edelstein, *Asclepius*, vol. 1, nos:
692, (Pausanias, II, 28, 1)
693, (Sidonius Apollinaris, *Carmina*, XXII, vv. 79-80)
694, (Pline l'ancien, *H.N.*, XXIX, 4 (22), 72)
695, (Pausanias, II, 10, 3)
696, (Elien, *N.A.*, XVI, 39)
697, (Nicandre, *Theriaca*, 438-57)
698, (*Scholia in Nicandrum, Ad Theriaca*, 438)
699, (Pline l'ancien, *H.N.*, XXIX, 4 (22), 71-72)
700, (Elien, *N.A.*, VIII, 12)
701, (*Scholia in Aristophanem, Ad Plutum*, 733)
702, (Festus, *De verborum significatu*, 67 M, p. 59, Lindsay)
703, (Artémidore, *Onirocritica*, II, 13)
704, (Cosmas, *Ad carmen LII Gregorii Nazianzeni*, ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, II, 1839)

[66] *Cf.* F. J. M. de Waele, *The magic staff*. . ., pp. 132-138.

[67] *Cf. op. cit.*, pp. 138-9.

[68] *Cf. op. cit.*, pp. 150-2.

[69] *Cf. op. cit.*, pp. 152-3.

[70] *Cf. op. cit.*, pp. 153.

[71] *Cf. ibid.*

Par conséquent, dans le monde des dieux comme dans celui des hommes, la plupart des médiateurs, qu'ils soient hérauts, devins ou magiciens, sont pourvus d'un bâton, qui semble être sinon l'instrument, du moins le signe de leur pouvoir. Aussi convient-il de se demander s'il n'en est pas ainsi du bâton que donne Athéna à Tirésias. En fait, et notamment si on accepte le leçon κυάνειον, comme épithète qualifiant ce bâton, tout un réseau de relations peut être établi entre le bâton de Tirésias et ceux d'Hermès et d'Asklépios.

Les deux versions du mythe d'origine du caducée d'Hermès ne sont pas sans rappeler le premier épisode de la première version du mythe de Tirésias. Certes, deux objections surgissent d'entrée de jeu, qui militent contre une telle assimilation. Premièrement, l'action diffère selon les cas: dans un cas, les deux serpents se battent, et Hermès pose sa baguette entre l'un et l'autre, ou voit un troisième serpent se glisser entre les deux premiers; dans l'autre, les deux serpents sont en train de copuler, et Tirésias les frappe de son bâton. Deuxièmement, Tirésias répète, par deux fois, son agression.

En fait, la première objection ne présente pas beaucoup de difficultés. Car, que deux serpents se battent ou copulent, il n'en demeure pas moins qu'ils sont très étroitement enlacés. Et c'est là l'essentiel.

Par ailleurs, en ce qui concerne la seconde objection, il convient de rappeler que, dans le premier épisode de la première version, il faut, au niveau de l'analyse, dissocier l'agression en vue de s'approprier les puissances diverses, et notamment divinatoires, que recèle Gaia, la Terre, et dont des serpents sont des gardiens, et le double changement de sexe, qui s'avère être l'équivalent, dans le code sexuel et donc dans le code social, de cette médiation entre les opposés que le devin instaure dans le code religieux. Cependant, en fait, ces deux éléments coïncident dans un troisième, le bâton, avec lequel l'agression est perpétrée et qui, par son assimilation au caducée, peut être considéré comme le signe de la fonction de médiateur, qui est celle de Tirésias sur le plan religieux, le plan social et le plan sexuel. Dans cette perspective, la répétition de l'agression équivaudrait à un dispositif narratif destiné à parfaire cette coïncidence: chaque changement de sexe correspondant à une agression.

Rien maintenant ne s'oppose donc plus à l'assimilation du bâton de Tirésias au caducée d'Hermès. Bien plus, plusieurs similitudes entre les figures d'Hermès et de Tirésias nous y incitent.

D'une part, en effet, à l'instar d'Hermès, Tirésias, puisqu'il est devin, joue le rôle de médiateur entre les dieux et les hommes. Certes la perspective est inversée, puisque Tirésias est un homme, alors qu'Hermès est un dieu; malgré tout, la fonction est la même. Bien plus, un apologiste, le Pseudo-Justin martyr, attribue à Tirésias une fonction habituellement réservée à Hermès: celle de médiateur entre les dieux:

> En effet, les Grecs racontent au sujet de Tirésias, qu'il a été un homme et une femme, et qu'il a revêtu les formes de l'un et l'autre sexes. Il mit aussi fin à plusieurs disputes entre les dieux. Pour cette raison, Héra, s'étant mise en colère contre lui, le mutila. Mais Zeus, pour compenser cette mutilation, lui fit don de la divination [72].

Cette variante de la première version du mythe de Tirésias manque à la fois de cohérence et de vraisemblance. Malgré tout, elle est intéressante, en ce sens qu'elle permet de réaliser la relation qui, spontanément, s'instaure entre Tirésias et Hermès.

D'ailleurs, il existe une fable d'Esope, dont Tirésias et Hermès sont les protagonistes:

> Hermès voulant mettre à l'épreuve l'art divinatoire de Tirésias et voir s'il était véridique, lui vola ses boeufs à la campagne, puis vint le trouver à la ville, sous la figure d'un mortel, et descendit chez lui. Averti de la perte de son attelage, Tirésias prit avec lui Hermès, se rendit au faubourg pour observer un augure au sujet du vol, et il pria Hermès de lui dire l'oiseau qu'il apercevrait. Hermès vit d'abord un aigle qui passait en volant de gauche à droite, et il le lui dit. Tirésias répondit que cet oiseau ne les concernait pas. A la deuxième fois, le dieu vit une corneille perchée sur un arbre, qui tantôt levait les yeux en haut, tantôt se penchait vers le sol, et il lui annonça. Le devin reprit alors: «Eh bien! cette corneille jure par le ciel et par la terre qu'il ne tient qu'à toi que je recouvre mes boeufs.»

---

[72] Pseudo-Justin martyr, *Quaest. et respons. ad orthodox.*, CXLVI, (P. G. VI, 1399 b-c.).

On pourrait appliquer cette fable à un voleur [73].

Mais ne nous attardons pas sur cette transposition de l'histoire du vol des boeufs d'Apollon par Hermès, qui assimile, dans une certaine mesure, Tirésias à Apollon, et passons à un autre couple d'opposés: vivants/morts.

En effet, comme nous l'avons vu, c'est pourvu de son caducée qu'Hermès conduit les âmes chez Hadès, et qu'inversement il les ramène à la vie. Or, à la fin de l'*Odyssée*, c'est-à-dire au livre XXIV, on trouve une seconde *Nekyia*, parallèle à celle dont Tirésias est le principal protagoniste, au livre XI. Que cette *Nekyia* soit ou non authentique, il n'en demeure pas moins qu'on y voit Hermès tenir, en l'inversant, le rôle de médiateur entre les vivants et les morts, qui était celui de Tirésias au livre XI. En effet, au livre XXIV, Hermès conduit les âmes des prétendants chez Hadès, où ils font la rencontre des âmes des principaux héros de l'*Iliade*.

En définitive, donc, un important réseau de relations permet d'induire la possibilité d'une assimilation du bâton de Tirésias au caducée d'Hermès.

Cette assimilation semble aussi devoir être étendue au bâton d'Asklépios, en raison notamment des liens qu'entretient Tirésias avec ce fils d'Apollon, surtout au niveau de l'iatromancie. La chose mérite d'autant plus d'être remarquée qu'il a peut-être existé un oracle de Tirésias, similaire à ceux d'Asklépios, c'est-à-dire un oracle d'incubation. Nous verrons ce qu'il en est plus loin.

Pour l'instant, il nous faut conclure qu'un certain nombre d'indices nous permettent, d'une part, de supposer que le bâton, dont se sert Tirésias pour frapper un couple de serpents en train de copuler dans le premier épisode de la première version, est identique à celui que lui donne Athéna dans la seconde version; et, d'autre part, de considérer ce bâton, en l'assimilant notamment à ceux d'Hermès et d'Asklépios, de même, par ailleurs, qu'à ceux d'êtres humains pratiquant la divination et la magie, comme l'emblème de sa fonction de médiateur.

Jusqu'ici, nous avons étudié les divers aspects de l'action qui se déroule dans la seconde version du mythe de Tirésias. Il nous faut maintenant porter notre attention sur le lieu de cette action. En fait, ce lieu est double, puisqu'il s'agit d'une source qui se trouve sur une montagne.

---

[73] Esope, *Fables*, 110 (*Les Fables d'Esope*, texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1927).

Voyons, tout d'abord, ce qu'il en est de la montagne. Par le biais de la montagne, le mythe de Tirésias s'organise selon un axe vertical. En effet, c'est sur une montagne, que Tirésias rencontre un couple de serpents en train de copuler, et qu'il surprend Athéna au bain, alors que c'est littéralement sous une montagne qu'il meurt.

En effet, Tirésias meurt près de la source Telphousa [74], qui se trouve au pied du mont Tilphossion [75]. Or, la source Telphousa s'oppose spatialement à la source Hippocrène [76], dans laquelle se baigne Athéna, lorsque Tirésias surprend involontairement sa nudité. En effet, la source Hippocrène se trouve sur le mont Hélicon [77], dont le mont Tilphossion n'est, en définitive, qu'un contrefort [78] se terminant, à l'une de ses extrémités, par cet éperon rocheux, au pied duquel se trouve la source Telphousa. On remarquera, par ailleurs, que c'est aussi sur une montagne que se déroule le double changement de sexe de Tirésias [79].

---

[74] Apollodore, *Biblio.*, III, 7, 3; Diodore, IV, 66; Pausanias, IX, 33, 1. Le nom de cette source apparaît sous diverses formes, dans la littérature grecque: Tίλφουσα, Θέλφουσα, Θέλπουσα, Τέλφουσα, Τιλφῶσα, Θάλπουσα. *Cf.* sur le sujet *R.E.* VI A 1 (1936) *s.v.* Tilphusa, 1045-1048 (Wüst).

[75] Montagne de Béotie, dont le nom apparaît sous diverses formes dans la littérature grecque: Τιλφώσσιον, Τιλφώσιον, Τιλφούσιον, Τιλφωσαῖον, Τιλφώσσαιον, Τιλφώσαιον. Cette montagne se trouve entre Haliartos et Alalkomènes (Strabon, *Géo.*, IX, 411), non loin du lac Copaïs (Théop. *FGrH* 115, fr. 301, la *Souda, s.v.* Τιλφώσαιον), sur le territoire d'Alalkomènes (Ephor. *FGrH* 70, *frag.* 153; Diod., XIX, 53). Cette montagne n'est, en définitive, qu'un contrefort de l'Hélicon. Elle se termine, à l'une de ses extrémités, par un éperon rocheux, appelé Πέτρα, au pied duquel jaillit la source Telphousa (*cf.* note 74). Sur le sujet, *cf.* *R.E.* VI A 1 (1936), *s.v.* Tilphossion, 1041-1045 (Schrober).

[76] *Cf.* *variante* Bo1. Il faut, en effet, comprendre ainsi l'expression «lieu sacré» (ἱερὸν χῶρον) au v. 76, par référence aux vers 70-71: «un jour elles (Athéna et Chariclô) avaient délié leur *péplos* près de la source Hippocrène aux belles eaux»

70 Δή ποκα γὰρ πέπλων λυσαμένα περόνας
71 ἵππω ἐπὶ κράνᾳ Ἑλικωνίδι καλὰ ῥεοίσα

[77] Le mont Hélicon, dans son sens large, comprend la chaîne de montagnes qui s'étend de la plaine du lac Copaïs au nord, au golfe de Corinthe au sud, et du voisinage de Thespies à l'est au voisinage du Parnasse à l'ouest (Strabon, *Géo.*, IX, 409-414). Sur le sujet, *cf.* *R.E.* VIII 1 (1912), *s.v.* Helikon 1, 1-7 (Bölte).

[78] *Cf.* note 75.

Que les épisodes de la vie de Tirésias, relatifs directement ou indirectement à la divination, se déroulent sur une montagne n'a rien d'étonnant. En effet, la montagne est, en quelque sorte, le trait d'union naturel entre le ciel et la terre, entre le monde des

---

[79] Il s'agit du Cyllène dans les *variantes* A01, A02, A03 et A05 et du Cithéron dans les *variantes* A07 et A08.

Le terme «Cyllène» désigne un chaîne de montagnes se trouvant en Arcadie du nord-est et qui constitue la frontière entre l'Arcadie et l'Achaïe. Sur le sujet, *cf.* *R.E.*, XI 2 (1922), *s.v.* Kyllene 2, 2454-2458 (Pieske). Par ailleurs, le terme «Cithéron» désigne une chaîne de montagnes qui s'élève sur la frontière sud de la Béotie avec l'Attique et Mégare. Sur le sujet, *cf.* *R.E.*, *supp.* IV, (1924), *s.v.* Kithairon 1, 903-907 (Maull: die Zusätze in Klammern von Pieske).

Il va sans dire que le Cithéron s'insère beaucoup mieux dans le cadre général du mythe de Tirésias, à cause, notamment, de sa proximité géographique non seulement avec Thèbes, mais aussi avec l'Hélicon et donc, par conséquent, avec le mont Tilphossion et la source Telphousa. Bien plus, il existe un mythe qui relie expressément le Cithéron à l'Hélicon. Selon ce mythe (Pseudo-Plutarque, *De fluv.* II, 2, 3), Cithéron et Hélicon étaient deux frères. Alors que l'un, Hélicon, avait un caractère doux et aimable, l'autre, Cithéron, était violent et brutal. Cithéron tua son père et jeta son frère du haut d'un rocher. Lui-même périt en faisant une chute. On appelle deux chaînes de montagnes voisines Cithéron et Hélicon. La première, en souvenir du frère violent et brutal, parce qu'elle était le lieu de séjour des Erinyes; l'autre en souvenir du frère doux et aimable, parce que c'était celui des Muses (*cf.* *R.E.*, XI 1 (1921), *s.v.* Kithairon 2, 526-527 (Eitrem).

Certes, la référence au Cyllène dans le mythe de Tirésias est moins facile à comprendre. Cependant, il convient de se rappeler, premièrement, que Thèbes entretient avec Argos des relations constantes et très étroites; et deuxièmement, que le Cyllène est, avant tout, le lieu privilégié des aventures d'Hermès, avec lequel Tirésias présente plusieurs points communs. Ainsi peut-on s'expliquer la substitution du Cyllène au Cithéron.

Par ailleurs, la situation de la première séquence du premier épisode de la première version dans une forêt n'est pas contradictoire avec sa situation sur une montagne. Seul, le carrefour à trois voies (Anton. Lib. *Mét.*, XVII,5) s'accorde mal avec l'ensemble des témoignages sur le sujet. Peut-être, est-il possible de rapprocher ce carrefour à trois voies de celui où Oedipe tue son père Laios qui revient de Delphes (Soph., *Oed.-roi*, 716, 800-801). Il s'agit, en fait, du carrefour, en Phocide, où se croisent les chemins qui viennent de Delphes et de Daulia (Soph., *Oed.-roi*, 733-734). On remarquera, en outre, la surdétermination qu'implique un rapprochement entre le double changement de sexe de Tirésias, et un carrefour, à partir duquel une route se dédouble.

Olympiens et celui des hommes, que Tirésias, comme devin, arrive à mettre en contact. Le Cyllène, le Cithéron et l'Hélicon jouent, en fait, un rôle similaire à celui de l'axe cosmique, de l'arbre du monde, de l'échelle ou de la corde magiques et même de la montagne sacrée qu'on retrouve dans les histoires relatives aux *chamans* de divers peuples [80].

Par ailleurs, la source, qui doit être associée au serpent, présente, de ce fait, une double signification qui fait référence à la nature des puissances recelées par Gaia, la Terre.

D'une part, en effet, il n'est pas indifférent que, dans la seconde version, l'action se déroule près d'une source. Parce qu'elle se trouve près d'une source, Athéna peut être assimilée à tous ces serpents, gardiens de ces voies de passage privilégiées des diverses puissances recélées par Gaia, la Terre, que sont les sources, et dont la mythologie grecque comporte plusieurs exemples. Ce fait constitue un autre indice du bien-fondé de notre hypothèse, selon laquelle la seconde version du mythe de Tirésias reprend la première sous une forme condensée, en sorte qu'Athéna peut y être assimilée à un serpent.

D'autre part, la mort de Tirésias, près de la source Telphousa inverse ses origines, si, bien évidemment, on ne rejette pas la tradition, qui en fait le petit-fils d'Oudaeos, l'un des Spartes, qui surgirent de la terre ensemencée par Cadmos avec les dents du serpent, gardien de source, qu'il venait de tuer.

En effet, ce serpent, qui était le fils d'Arès, avait, si on en croit un scholiaste de Sophocle, pour mère une Erinye, du nom de Tilphossa [81]. Or, il semble qu'il faille identifier l'Erinye Tilphossa avec la nymphe Telphousa [82].

Dans cette perspective, donc, par sa mort, Tirésias retourne là d'où il vient, accomplissant ainsi la dernière étape de son cycle vital. Petit-fils d'un Sparte surgi de la terre ensemencée avec les dents d'un serpent, gardien de source, Tirésias retourne dans les profondeurs de la terre, près d'une source qui est gardée par la mère du serpent, dont il tire ses origines lointaines.

---

[80] *Cf.* M. Eliade, *Chamanisme et techniques archaïques de l'extase*, ch. IV.

[81] *Schol. vet. Soph. Antig.*, 126.

[82] Sur le sujet, *cf.* J. E. Fontenrose, *Python*, pp. 366-74.

Or, la nature de sa mort apparente Tirésias à Amphiaraos, à Trophonios et, par l'intermédiaire de ce dernier, à Asklépios.

Amphiaraos, devin protégé par Zeus et Apollon, et qui, en outre, s'avère être un guerrier renommé pour son honnêteté et sa bravoure, règne, pendant un certain temps à Argos. Entraîné, contre son gré, par Adraste, qui désire replacer Polynice sur le trône de Thèbes, Amphiaraos fait partie de l'expédition des Sept contre Thèbes. Lors de la déroute qui marque la fin de cette campagne, Amphiaraos s'enfuit jusqu'au bord de l'Isménos. Là, au moment où il va être rejoint par Périclyménos, Zeus l'engloutit sous la terre. Et il lui accorde l'immortalité, de sorte qu'Amphiaraos continue de rendre ses oracles à Oropos, en Attique.

Par ailleurs, Trophonios est le héros de Lébadée en Béotie, où il possède un oracle célèbre. Ravitailleur et architecte, Trophonios est victime de l'une de ses ruses. En effet, forcé de couper la tête à son père, qui est son complice dans un vol qui tourne mal, il est aussitôt englouti sous la terre. Mais cette disparition n'équivaut pas, loin de là, à un anéantissement, puisque Trophonios rend, à Lébadée, ses oracles, sous la forme d'un serpent, au fond d'une caverne.

Il convient aussi d'associer à Trophonios Asklépios, qui, selon Cicéron, est son demi-frère [83]. En effet, frappé par la foudre de Zeus, Asklépios devient un héros souterrain, dont on vient consulter les oracles, dans plusieurs sanctuaires, où les serpents jouent un rôle essentiel.

Or même s'il n'est pas à proprement parler englouti, Tirésias n'en disparaît pas moins sous la terre. Bien plus, il se pourrait que l'endroit, où il disparaît, et où, comme nous l'avons vu, se trouve son tombeau, ait été, pendant un certain temps, du moins, le lieu d'un oracle de la terre, c'est-à-dire d'un oracle d'incubation.

Mais, pour qu'il y ait là quelque possibilité de vraisemblance, il faudrait établir un lien entre l'oracle d'Orchomène et le tombeau de Tirésias. Deux hypothèses ont été proposées pour établir la réalité de ce lien [84]. Selon la première, les Orchoméniens, dont jadis le pouvoir s'étendait jusqu'à Haliartos et au mont Tilphossion [85], auraient transporté à Orchomène les ossements de Tirésias, transférant ainsi, dans leur ville, l'oracle du devin thébain. Cependant, il n'existe aucune preuve de la chose. Aussi s'avère-t-il plus simple de postuler, à partir de ce qui vient d'être dit, que, dans le texte de Plutarque, il faut prendre le terme Orchomène, dans un sens très large, qui inclut non seulement la ville de ce nom, mais aussi tous les territoires qui en dépendent, c'est-à-dire, entre autres, le mont Tilphossion. De ce point de vue, donc, l'oracle de Tirésias à Orchomène pourrait bien désigner l'oracle de Tirésias, près de la source Telphousa. Certes, cette seconde hypothèse n'est pas beaucoup plus assurée que la première, mais elle présente l'avantage de ne pas faire intervenir un transfert des restes de Tirésias à Orchomène.

---

[83] Cicéron, *De nat. deo.*, III, 22, 56.

[84] Sur le sujet, *cf.* C. Buslepp, dans le *Roschers Lexikon*, V, *s.v.* Teiresias, col. 195-198.

Quoi qu'il en soit, c'est-à-dire que cet oracle dont parle Plutarque se trouve près de la source Telphousa, ou dans la ville d'Orchomène, une difficulté majeure subsiste. En effet, contrairement à Trophonios et à Amphiaraos, Tirésias, après sa disparition ne se trouve en aucun lieu précis de la Grèce, mais dans le monde des morts. Pour le consulter, Ulysse doit se rendre «jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux, qui du Styx, tombent dans le Cocyte» [86], c'est-à-dire à l'endroit qui était considéré, en Grèce ancienne, comme l'entrée du pays des morts.

Cependant, la chose peut s'expliquer ainsi. A l'époque, où fut composée l'*Odyssée*, l'oracle de Tirésias, près de la source Telphousa ou dans la ville d'Orchomène, aurait déjà disparu, victime d'une usurpation d'Apollon [87], dont l'hymne homérique à Apollon garderait la trace.

En effet, cet hymne raconte que, à son retour de chez les Hyperboréens, Apollon, attiré par la fraîcheur du lieu, avait voulu y établir son sanctuaire. Mais la nymphe, qui craignait une réduction de ses honneurs, consécutive à la proximité d'un aussi grand dieu, lui conseilla d'aller plutôt à Delphes. Or, à Delphes, Apollon eut à affronter Python. Après sa victoire, et comprenant la ruse, dont il avait été victime, le dieu revint faire des reproches à Telphousa et, pour la punir, dissimula la source sous le mont Tilphossion [88].

---

[85] Pausanias, IX, 34, 6.

[86] Hom. *Odyss.*, X, 513-514. Traduction de V. Bérard (Paris, Les Belles Lettres (3ᵉ éd.), 1939.

[87] Sur le sujet, *cf.* Y. Béquignon, «De quelques usurpations d'Apollon en Grèce centrale, d'après des recherches récentes» *Mél. Picard,* I, Paris, 1949, pp. 61-75.

Par la suite, donc, Tirésias, ayant été délogé de son lieu de culte, aurait été relégué dans le pays des morts, où, cependant, il aurait, à l'instar d'Amphiaraos, de Trophonios et d'Asklépios, conservé son pouvoir divinatoire, prolongeant ainsi, sous un autre mode, une vie, qui, sur terre, avait déjà été fort longue, puisqu'elle s'était étendue sur sept générations.

Or, sur ce plan, il convient de remarquer que la longévité de Tirésias s'apparente à celle que la tradition, en Grèce ancienne, attribue au serpent. En effet, parce qu'il peut se dépouiller chaque année de sa vieille peau (et donc de sa vieillesse), le serpent y passe pour être doté d'une longévité extraordinaire. Il existe d'ailleurs un mythe sur le sujet.

L'une des versions de ce mythe est rapportée par Elien à l'occasion de la description qu'il donne de l'espèce de serpent appelée *dipsas* (*vipera prester*), c'est-à-dire l'assoiffé. Il s'agit d'un serpent venimeux dont la morsure provoque une soif intense:

> Le nom de *dipsas* nous indique son comportement. C'est un serpent plus petit que la vipère, mais qui tue plus rapidement. En effet, ceux qui sont mordus par lui sont brûlés par la soif et enflammés par le désir de boire. Ils boivent sans discontinuer (καὶ ἀμυστὶ σπῶσι), et rapidement ils éclatent. En outre, Sostrate dit que le *dipsas* est blanc, bien qu'il ait deux bandes noires sur la queue [89].

Or, s'il est un assoiffant, c'est que le *dipsas* est un assoiffé, et qu'il transmet à ses victimes la soif qu'un jour il prit sur lui, en échange du *pharmakon*, qui préserve de la vieille peau, c'est-à-dire de la vieillesse.

---

[88] *Hymne homérique à Apollon*, 244 *sq.*; 377 *sq.* Voici d'ailleurs la fin de cette histoire: «A ces mots, le seigneur Archer, poussa sur la source un rocher, avec une pluie de pierres; il fit disparaître le cours d'eau, et se bâtit un autel dans le bois d'arbres touffus, tout près de la source aux belles ondes. C'est là que tous invoquent le Seigneur, sous le nom de Telphousien parce qu'il a humilié les eaux sacrées de Telphouse. (v. 382-387, trad. de J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1941).

[89] Elien, *N.A.*, VI, 51. *Cf.* aussi sur le sujet, *Les Dipsades* de Lucien de Samosate.

Voilà pourquoi d'ailleurs Elien poursuit en racontant ce mythe:

> La tradition rapporte que Prométhée vola le feu, et le mythe raconte que Zeus se mit en colère et donna à ceux qui avaient signalé le vol un *pharmakon* préservant de la vieillesse (ou de la vieille peau). Ceux qui le reçurent le mirent donc sur le dos d'un âne, d'après mes informations. L'âne s'échappa en emportant ce fardeau sur son dos. C'était l'été, et l'âne, qui avait soif, se dirigea vers une source pour se désaltérer. Or, le serpent qui gardait la source s'interposa et le chassa. L'âne, torturé, lui donna pour prix de la coupe portée à sa santé, le *pharmakon*, qu'il se trouvait porter. Ainsi y a-t-il échange. L'un boit et l'autre se débarasse de sa vieillesse (ou de sa vieille peau), en prenant pour lui, selon la tradition, la soif de l'âne [90].

---

[90] Elien *N.A.*, VI, 51. Trois termes posent des problèmes dans ce texte. Il s'agit, tout d'abord, de φάρμακον. La polysémie de ce terme ne permet pas d'en trouver un équivalent en français. Il convient donc de se contenter d'une translittération, en comprenant qu'ici *pharmakon* désigne une espèce de potion magique.

Par ailleurs, tout ce texte tourne autour de l'ambiguïté du terme γῆρας. En effet, en grec ancien, ce terme désigne à la fois la vieille peau et la vieillesse. Voilà pourquoi nous avons voulu conserver cette ambiguïté, en utilisant cet artifice typographique: «vieillesse (ou vieille peau)».

Enfin, le terme φιλοτησία pose des difficultés considérables, puisqu'il fait référence à une institution bien connue en Grèce ancienne, dont cependant il ne reste pas d'équivalent aujourd'hui. Il s'agit de la «co-beuverie» (συμπόσιον).

Le *symposion*, réglé par des rites traditionnels, se déroulait selon un programme précis. Il s'ouvrait par une libation faite avec du vin mélangé, en l'honneur de Zeus Soter. Ensuite, on chantait le Péan. Puis des couronnes étaient distribuées aux co-buveurs. Souvent même, on leur répandait des parfums sur la tête. Enfin, on élisait un président, généralement désigné par le hasard des dés.

La première fonction du président était déterminer le dosage de l'eau et du vin. Puis, il fixait d'avance le nombre de coupes que devait vider chaque convive. Il fallait avaler tout le contenu d'un seul trait et sans reprendre haleine (ἀμυστί) qu'on retrouve dans le texte cité précédemment: ἀπνευστί πίνειν, ἀμυστίζειν. Si un convive n'y arrivait pas, il devait partir ou subir une punition. En outre, enfin, chaque co-buveur était tenu de porter successivement une coupe à la santé de tous les autres membres de la réunion (προπίνειν φιλοτησίας).

Or, c'est précisément ce que fait ici l'âne à l'égard du serpent, dans un simulacre de *symposion*, où la «beuverie» de l'âne est soumise à un règle précise: celle du don et du contre-don.

Elien poursuit en disant que cette histoire a été racontée par plusieurs auteurs de comédies, et notamment par Sophocle.

Effectivement, il nous reste un fragment des *Satyres stupides* (Κωφοὶ Σάτυροι), où Sophocle raconte la même histoire, tout en l'appliquant, cependant, non plus au seul *dipsas*, mais à l'ensemble des serpents:

> Prométhée avait volé le feu et en avait fait don aux hommes qui, après avoir reçu ce don, dénoncèrent Prométhée, faisant ainsi preuve d'ingratitude en retour. Pour les récompenser, Zeus, dit-on, leur donna un *pharmakon*, qui devait les empêcher de vieillir (d'avoir une vieille peau). Les hommes, après avoir reçu ce don, l'emportèrent sur un âne. L'âne, torturé par la soif, se dirigea vers une source, que gardait un serpent. L'âne, qui désirait boire, lui donna le *pharmakon* contre la vieillesse (la vieille peau). Voilà pourquoi tous les serpents rajeunissent chaque année, en se dépouillant de leur vieille peau (de leur vieillesse). Mais le serpent, gardien de la source prit pour lui la soif. De là, vient qu'il suscite la soif chez ceux qui ont été mordus [91].

En définitive, cette extension peut s'expliquer d'une part par le fait que tous les serpents, puisqu'ils se débarrassent, chaque année, de leur vieille peau (c'est-à-dire de leur vieillesse), doivent être dotés d'une extrême longévité, et d'autre part, par le fait que la morsure de tous les serpents, parce qu'elle provoque un accès de fièvre, afflige ceux qui en sont les victimes d'une soif qui rappelle celle que communique le *dipsas*.

Aussi, dans cette perspective, le don fait par Zeus ou par Athéna à Tirésias d'une longue vie aurait-il pu l'avoir été par un serpent, tout comme cet autre don, celui de la divination.

En définitive, le premier épisode de la première version du mythe de Tirésias ($A^1$) pourrait être considéré comme une version autonome, où se retrouveraient les six éléments isolés dans le tableau de la page 27. Bien plus, cette version serait la seule à tenir vraiment compte de l'ensemble de ces six éléments, puisque ni le second épisode de la première version ($A^2$) ni la seconde version (B) du mythe de Tirésias ne font état, directement, du double changement de sexe qui affecte Tirésias.

---

[91] *Scholia in Nic. Theriaca*, 343 (Sophocle, *frag.* 362, A. C. Pearson, *The fragments of Sophocles*, London, 1917, II, p. 31). C'est d'ailleurs en suivant A. C. Pearson que nous avons traduit le titre grec Κωφοὶ Σάτυροι par *Les Satyres stupides*.

Cette hypothèse se fonde, en priorité, sur le fait que le serpent peut être pris comme le centre autour duquel gravitent les six autres éléments: changement de sexe, aveuglement, divination, longévité, mode de vie chez les morts et bâton.

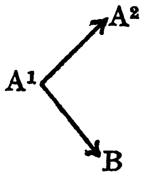
Cette hypothèse permet, par ailleurs, de comprendre pourquoi, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le lien entre le premier et le second épisode de la première version du mythe de Tirésias est si ténu. Dans cette perspective, donc, le second épisode de cette première version constituerait une version autonome, parallèle à la seconde version: en effet, le récit du second épisode de la première version correspond, terme à terme, à celui de la seconde version, exception faite de l'élément du bâton.

Deux traits fondamentaux séparent la version implicite suggérée par le premier épisode de la première version ($A^1$), de la version explicite présentée dans le second épisode de cette première version ($A^2$) et dans la seconde version (B). D'une part, alors que, dans un cas, la divination apparaît comme une conquête consécutive à une conduite agressive à l'égard d'un couple de serpents, gardiens des puissances divinatoires que recèle Gaia, la Terre, dans l'autre elle apparaît comme un don d'Olympiens, qu'il s'agisse de Zeus ou d'Athéna. Et d'autre part, alors que, dans un cas, la bisexualité joue un rôle de premier plan, dans l'autre, elle devient soit la cause du choix de Tirésias comme arbitre dans le débat qui oppose Héra à Zeus, soit un caractère, non immédiatement évident, du personnage d'Athéna.

Par ailleurs, seul l'élément du bâton distingue les deux composantes de ce que nous venons de considérer comme la seconde version du mythe de Tirésias, c'est-à-dire le seconde épisode de la première version($A^2$) et la seconde version proprement dite (B). En effet, alors, que, dans le second épisode de la première version ($A^2$), cet élément n'est pas mentionné précisément parce qu'il est, dans le premier épisode de cette même version ($A^1$), l'instrument de l'agression perpétrée par Tirésias contre un couple de serpents, il réapparaît, dans la seconde version (B), où le motif de l'agression a complètement disparu, comme un don fait par Athéna à Tirésias.

Or, ce bâton, qui ne semble pas avoir été donné à Tirésias pour suppléer à sa cécité, et qui paraît plutôt devoir être considéré comme un emblème de sa fonction de médiateur, permet, à cause de son assimilation au caducée, d'établir un lien entre, d'une part, l'ensemble que constituent le second épisode de la première version ($A^2$) et la seconde version (B), et, d'autre part, le premier épisode de la première version ($A^1$).

En définitive, on pourrait représenter ainsi cette hypothèse:



En d'autres termes, dans le premier épisode de la première version ($A^1$), et dans l'ensemble formé par le second épisode de la première version ($A^2$) et par la seconde version (B) du mythe de Tirésias, un seul et même récit serait repris, impliquant les mêmes relations fondamentales. Seuls en différeraient les protagonistes.

Certes, le récit, qui, selon cette hypothèse, aurait été celui de la première version du mythe de Tirésias, et dont le premier épisode de la première version ($A^1$) constituerait le seul vestige, ne peut qu'être reconstitué à partir d'indications concernant les serpents, et qui se trouvent éparpillées dans la littérature grecque et latine. Cependant, comme nous avons essayé de le montrer, plusieurs traits du comportement d'Athéna, et certains caractères des réactions de Zeus et d'Héra ne peuvent s'expliquer, de façon satisfaisante, qu'en tenant compte de ces indications.

Enfin, comme nous l'avons dit et comme nous allons le démontrer tout à l'heure, cette hypothèse se voit renforcée et, en quelque sorte, confirmée par la troisième version du mythe de Tirésias, très excentrique par rapport à celles que nous avons considérées jusqu'ici comme les deux premières (A et B), et qui, elle, a pour point focal la souris, animal divinatoire occupant une place bien précise, par rapport au serpent, dans le bestiaire relatif à la divination.

Mais, avant de passer à la présentation et à l'analyse de cette troisième version du mythe de Tirésias, il convient d'inclure dans ce bestiaire trois autres animaux: l'hyène (*hyaena striata*), le blaireau (*meles taxas*) et le lièvre (*lepus timidus*), qui, pour leur part, présentent l'avantage d'entretenir certaines relations avec la bisexualité.

Voici, en effet, ce que raconte Elien au sujet de l'hyène [92]:

> Si tu vois une hyène mâle, cette année, l'année prochaine, tu verras le même animal, femelle; à l'inverse, si tu vois une femelle maintenant, par la suite, tu verras un mâle. Les hyènes partagent les attributs des deux sexes, et elles saillissent et sont saillies, puisqu'elles changent de sexe tous les ans. Aussi n'est-ce pas par des mythes extravagants, mais par leurs comportements, que les hyènes ont relégué Kaineus et Tirésias au rang d'antiquités [93].

Selon toute évidence, la croyance au changement de sexe annuel de l'hyène était très répandue en Grèce ancienne, et remontait même fort loin dans le temps.

En effet, on peut lire chez Aristote:

> On tient sur le blaireau (τρόχος) et sur l'hyène des propos aussi stupides et dénués de tout fondement. On trouve affirmé, en effet, chez tous les auteurs à propos de l'hyène, chez Hérodore d'Héraclée à propos du blaireau, que ces animaux possèdent deux organes sexuels, mâle et femelle, et que le blaireau se féconde lui-même, tandis que l'hyène saillit une année et est saillie l'autre. Pourtant, il est visible que l'hyène n'a qu'un seul organe sexuel; en plusieurs pays, l'observation n'en est pas rare. En réalité, les hyènes ont

---

[92] On trouve sur l'hyène un article très intéressant dans la *R.-E.*, supp. IV (1924), *s.v.* Hyäne, col. 761-768 (Steier). Le seul reproche qu'on peut faire à cette étude réside dans le fait que Steier essaie de faire une distinction trop nette entre la science et la superstition, dans ce que les auteurs anciens racontent au sujet de l'hyène. Cette distinction est, bien évidemment, hors de propos ici.

Par ailleurs, en grec ancien, trois termes désignent l'hyène: ὕαινα, γλάνος et κροκόττας (κοροκόττας, κορκότης). Il en va de même en latin: *hyaena*, *belva* (*belua*, *bellua*) et *crocotas* (*corocottas*). Ὕαινα et γλάνος en grec ancien, et *hyaena* et *belva* (*belua*, *bellua*) en latin semblent désigner l'*hyaena striata*, alors que κροκόττας (κοροκόττας, κορκότης) en grec ancien, et *corocotas* (*corocottas*) en latin semblent l'*hyaena crocuta*.

Selon le témoignage d'Aristote, il semble que l'hyène, dont on croyait, en Grèce ancienne, qu'elle changeait de sexe tous les ans, soit l'*hyaena striata*. Cette croyance, tout naturellement, s'est étendue à l'*hyaena crocuta*.

[93] Elien, *N.A.*, I, 25.

> sous la queue une raie qui rappelle l'organe femelle. Et les femelles comme les mâles possèdent cette marque. Mais ce sont les mâles qu'on capture le plus souvent. C'est ce qui fait naître cette erreur chez les observateurs superficiels. Mais en voilà assez sur le sujet [94].

Cette croyance est aussi mentionnée, pour être acceptée ou rejetée selon le cas, par Diodore [95], Ovide [96], Pline l'ancien [97], Clément de Rome [98], Oppien [99], Artémidore [100] et Timothée de Gaza [101].

En outre, alors qu'Elien [102] discerne des relations entre l'hyène et Kaineus, Ovide opère un rapprochement entre l'hyène et le Phénix [103]. La chose mérite d'être relevée, puisqu'il existe, entre Kaineus et le Phénix, des liens qu'a très bien vus M. Delcourt:

> Fille du roi des Lapithes, Kainis est aimée de Posidon qui, pour prix de sa faveur, lui promet d'exaucer le souhait qu'elle formulera. Elle demande à devenir un homme invulnérable, ce qu'il lui accorde, et elle devient le tyran Kaineus, qui plante sa lance au milieu du marché, en ordonnant qu'on lui rende les honneurs divins et qu'on jure par elle. Zeus décide de punir cette impiété et suscite contre Kaineus les Centaures qui l'accablent sous des troncs d'arbres. Kaineus, vaincu, quoique invulnérable, est enseveli vivant. (...)
>
> Seul de toute la tradition, Ovide termine la carrière de Kaineus par une épiphanie: l'enseveli sort des troncs amoncelés sous la forme 'd'un oiseau au plumage de feu, tel qu'on n'en a jamais vu et qu'on n'en reverra plus' (Ovide, *Met.*, XII, 522 *sq.*). Cet oiseau n'est pas nommé, mais nous le connaissons bien, c'est le Phénix [104].

Ce rapprochement inattendu entre Kaineus et le Phénix, par l'intermédiaire de l'hyène, associée par ailleurs à Tirésias, démontre, sans l'ombre d'un doute, qu'il existe, entre tous ces êtres bisexués, un réseau très serré de correspondances fondamentales.

---

[94] Aristote, *G.A.*, III, 6, 757 a 2-14, traduction de P. Louis (Paris, Les Belles Lettres, 1968). *Cf.* aussi *H.A.*, VI, 32, 579 b 16-30.

[95] Diodore, chez Photios, *Biblio.*, 379 a 18.

[96] Ovide, *Mét.*, XV, 409 *sq.*

[97] Pline l'ancien, *H.N.*, VIII, 105; XXVIII, 92.

[98] Clément de Rome (Rufinus, *Recogn.*, VIII, 25, *P.G.*, I, 1384 A). *Cf.* aussi Barnabé, *Epist. cathol.*, X, (*P.G.*, II, 753 B-C).

[99] Oppien, *Cyn.*, III, 288 *sq.*

[100] Artémidore, *Onirocr.*, II, 12, p. 124.4-5 R. A. Pack.

[101] Timothée de Gaza, IV, 1.

[102] Elien, *N.A.*, I, 25.

[103] Ovide, *Met.*, XV, 409 *sq.*

[104] M. Delcourt, *Hermaphrodite*, pp. 54-55. *Cf.* aussi, «Kaineus», *Revue d'histoire des religions*, 1953, pp. 129-50.

Malheureusement, sur le plan zoologique, le rapprochement qu'opère Aristote entre l'hyène et le blaireau [105], et celui que met en oeuvre Clément de Rome entre l'hyène et le lièvre [106] ne sont pas aussi intéressants, parce que, au premier abord du moins, ils ne semblent pas introduire à un ensemble plus vaste qui serait pertinent dans le cadre de ce propos.

Mais, pour en revenir à l'hyène, il convient de remarquer que cet animal n'est pas étranger au monde de la divination. Voici, en effet, ce qu'on peut lire chez Pline l'ancien au sujet de ces pierres appelées «hyénies»: «Les hyénies sont extraites, dit-on, des yeux de l'hyène que l'on chasse pour cela; et, si nous acceptons de le croire, placées sous la langue d'un homme, elles lui font prédire l'avenir» [107]. Or, il s'avère que les yeux de l'hyène présentent des traits particuliers.

En effet, Oppien, après avoir fait remarquer que l'hyène a une mauvaise vue [108], explicite ainsi sa pensée: «l'autre (l'hyène) est un animal qui sort et qui rôde la nuit, parce que, pour lui, il y a de la lumière la nuit et de l'obscurité durant le jour» [109], D'ailleurs, Pline, qui, dans le livre VIII de son *Histoire naturelle,* mentionne que l'hyène a des yeux qui «ont mille variétés et mille changements de couleurs» [110], relie ce trait anatomique à la vision dans l'obscurité [111]. Paradoxalement donc, cette vision spirituelle qu'est la divination serait transmise par une pierre extraite des yeux de l'hyène, qui voit mal le jour et bien la nuit. En définitive, dans ce cas, la divination serait reliée à une inversion de la vision physique.

---

[105] Aristote. *G.A.*, III, 6, 757 a 2 *sq.*: (renvoi à Hérodore d'Héraclée).

[106] Clément de Rome (Rufinus, *Recogn.*, VIII, 25), *P.G.*, I, 1384 a. Cette remarque s'accorde avec ce qu'on trouve chez Pline: «Idem (Archelaus) utrumque vim singulis inesse ac sine mare aeque gignere.» (*H.N.*, VIII, 218), et dans les *Geoponica,* XIX, chap. 4. On remarquera, par ailleurs, que le lièvre prédit le temps par son comportement (*cf.* Elien, *N.A.* VII, 8).

[107] Pline l'ancien, *H.N.*, XXXVII, 168. Traduction de E. de St-Denis, (Paris, Les Belles Lettres, 1972). *Cf.* aussi Isidore de Séville, *Etym.*, XVI, 15, 25; et Solinus, XXVII, 25.

[108] Oppien, *Cyn.*, III, 263.

[109] *Id.*, 268-9.

[110] Pline l'ancien, *H.N.*, VIII, 106.

[111] *Id.*, XI, 151.

En outre, alors que des devins comme Tirésias, Mélampous, Hélénos et Cassandre comprennent le langage des animaux, et plus généralement les sons émis par les oiseaux, l'hyène peut imiter la voix de l'homme, ou le bruit que fait un homme en vomissant. En imitant la voix humaine, elle attire les bergers ou leurs enfants dans un guet-apens, pour les dévorer [112]. Et en imitant le bruit que fait un homme en vomissant, l'hyène entraîne vers elle, pour les dévorer, les chiens alléchés par la perspective d'un peu de nourriture [113].

De plus, l'hyène déterre les cadavres pour les manger [114].

Enfin, il n'y a pas une partie de son corps qui ne serve à des fins médicinales ou magiques [115].

A la suite de cette brève rétrospective, il s'avère que le rapprochement fait par Elien entre Tirésias et l'hyène est beaucoup plus complexe qu'on pouvait le croire au premier abord. En effet, le champ mythique qui se constitue autour de l'hyène interfère constamment avec celui qui se rapporte à la figure de Tirésias. Bien plus, il existe entre ces deux champs, et celui encore plus vaste, dans lequel évoluent Kaineus et le Phénix, des liens multiples. Tous ces champs constituent donc un vaste ensemble mythique qui présente une organisation rigoureuse et une cohérence indiscutable. Mais ces histoires de serpents, aux prolongements imprévus, n'ont pas fini de nous étonner.

---

[112] Diodore, III, 35; Pline l'ancien, *H.N.*, VIII, 106, 107; Elien, *N.A.*, VII, 22; Solinus, XXVII, 23.

[113] Aristote, *H.A.*, VIII, 5, 594 a 31 *sq.*: Pline l'ancien, *H.N.* VIII, 106; Elien, *N.A.*, VII, 22; Solinus, XXVII, 24.

[114] Aristote, *H.A.*, VIII, 5, 594 a 31 *sq.*; Pline l'ancien, *H.N.* VIII, 106; Solinus, XXVII, 24.

[115] Pline l'ancien, *H.N.*, XXVIII, 93-106; *cf.* Steier (*R.E.* supp., IV, 756-6).

# TEXTE DE LA TROISIÈME VERSION (C)

En effet, une troisième version du mythe de Tirésias nous permet d'étendre encore plus loin les limites de cet ensemble mythique déjà vaste. En voici le texte:

*Version* C[1]

> Selon Sostrate, dans *Tirésias*, un poème élégiaque, Tirésias était, à l'origine, de sexe féminin. Elle fut engendrée et élevée par Chariclô. A l'âge de sept ans, elle se promenait dans la montagne. Apollon la désira. Et, pour prix de ses faveurs, lui enseigna la

---

[1] Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494 (p. 1665.48 *sq.* G. Stallbaum). Ce texte est aussi cité, notamment, par R. Wagner («Sostratos' Teiresias», *Hermes*, 27, 1892, pp. 131-132) et par F. Jacoby (*FGrH*, 23 (Sostratos), *frag.* 7 (Anhang), I, Berlin, 1923, p. 188).

Si l'établissement de ce texte ne fait maintenant plus problème, il n'en va pas de même pour son authenticité. En effet, dans l'article que nous venons de mentionner, R. Wagner proposait d'attribuer à Sostrate d'Alexandrie, auquel, l'année précédente, dans la même revue, M. Wellmann avait consacré un article remarquable intitulé «Sostratos. Ein Beitrag zur Quellenanalyse des Aelian» (*Hermes*, 26, 1891, pp. 321-330), sept fragments que, par la suite, F. Jacoby attribua à Sostrate de Nysa (*FGrH*, 23). Mais dans l'un des *Miscellen* du même numéro d'*Hermes* (27, 1892, pp. 649-652), M. Wellmann contre-attaquait et récusait les arguments de R. Wagner, en montrant que deux de ces sept fragments, dont celui qui nous intéresse, devaient être l'oeuvre d'un faussaire, Ptolémée Chennos, fils d'Héphaistion.

Pour bien comprendre la nature de ce débat, il convient de présenter les personnages en présence. Sostrate de Nysa était, selon Strabon (*Géo.*, XIV, 1, 48), le frère d'Aristodème (*FGrH*, 22), et le fils de Ménécrate. Il aurait vécu dans la première moitié du premier siècle avant J.-C. (sur le sujet, *cf. R.-E.*, III A 1 (1927), *s.v.* Sostratos, 7, 1200-1201 (Bux). C'était, avant tout, un géographe, qui s'intéressait à l'histoire. Aussi peut-on, sans beaucoup de difficulté, lui reconnaître les cinq premiers fragments, tirés de Stobée et du Pseudo-Plutarque, que lui a attribués F. Jacoby (*FGrH*, 23, *frag.* 1-5).

Pour sa part, Sostrate d'Alexandrie (*R.-E.*, III A 1 (1927), *s.v.* Sostratos 13, 1203-1204 (Gossen) était un médecin et un zoologue qui enseignait à Alexandrie vers 30 avant J.-C. Il ne subsiste plus rien des travaux médicaux de Sostrate d'Alexandrie, dont on ne connaît même pas les titres. En zoologie, cependant, il nous reste quelques fragments de son oeuvre, qui semble avoir été la plus importante, dans ce domaine, depuis Aristote. Ces fragments réunis par M. Wellmann (*Hermes*, 26, 1891, pp. 321-330) nous ont été transmis, quelquefois par l'intermédiaire d'Alexandre de Myndos, par Elien et dans les scholies à l'oeuvre de Nicandre. Ils semblent être tirés de deux musique. Lorsqu'elle l'eut apprise, la jeune fille ne se donna plus à Apollon. Aussi le dieu la changea-t-elle en homme, pour qu'elle fût éprouvée par Eros. Et la jeune fille, changée en homme, fut juge entre Zeus et Héra, comme on l'a raconté plus haut. Et ainsi,

ouvrages respectivement intitulés: *Des animaux* (Περὶ ζῴων), et *Des animaux qui blessent en frappant et en mordant* (Περὶ βλητῶν καὶ δακετῶν). A ce second Sostrate, on peut reconnaître, sans grande hésitation, les fragments que lui a attribués M. Wellmann.

Dans cette perspective, c'est-à-dire si on accepte les conclusions de M. Wellmann sur Sostrate d'Alexandrie, et si, avec F. Jacoby, on reconnaît à Sostrate de Nysa cinq des sept fragments que R. Wagner voulait aussi attribuer à Sostrate d'Alexandrie, deux fragments attribués à un certain Sostrate par Eustathe demeurent inexpliqués. Il s'agit d'une part de la troisième version du mythe de Tirésias, que nous venons de citer, et d'autre part d'une anecdote concernant Achille: «Sostrate raconte qu'Alexandre, qu'Apollon aima et auquel il enseigna le tir à l'arc, blessa Achille au ventre avec l'arc d'ivoire qu'il avait reçu du dieu.» (Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, 1696. 49 *sq.*). Ces deux passages ne sont pas sans rappeler deux passages de l'*Histoire nouvelle* (Καινὴ ἱστορία) de Ptolémée Chennos, fils d'Héphaistion, résumée par Photios dans sa *Bibliothèque*. En effet, on lit, tout d'abord, en 146 b 39-41: «(Il dit) (...) que Tirésias subit sept métamorphoses, et il explique pourquoi les Crétois l'appelaient fille de Phorbas.» (Trad. R. Henry, Phothius, *Bibliothèque*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1962). Puis, en 151 b 34-37: «Hélénos, fils de Priam aurait été aimé d'Apollon et aurait reçu de lui l'arc d'ivoire avec lequel il aurait blessé Achille à la main.» (Trad. quelque peu modifiée de R. Henry, *ibid.*) Le fait mérite d'être relevé.

En effet, A. Chatzis, dans son livre intitulé: *Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos*, Paderborn, 1914, pp. 10-51, montre de façon tout à fait convaincante, en mettant les textes en parallèle, qu'Eustathe, notamment dans son *Commentaire sur l'Odyssée d'Homère*, utilise beaucoup l'*Histoire nouvelle* sans jamais citer le nom de Ptolémée Chennos (pour le parallèle Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494, 1665. 48 *sq.* et Photios (résumant l'*Histoire nouvelle*), *Bibliothèque*, 146 b 39-41, *cf.* A. Chatzis, *op. cit.*, pp. 11-13; et pour le parallèle, Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, 1696. 49 *sq.* et Photios, *Bibliothèque*, 151 b 34-37, *cf.* A. Chatzis, *op. cit.*, p. 39).

Cette constatation pose un problème considérable. En effet, Ptolémée Chennos, grammairien et mythographe, que A. Dihle («Der Platoniker Ptolemaios», *Hermes*, 75, 1957, pp. 314-325) refuse d'identifier, comme A. Chatzis, au philosophe, biographe d'Aristote, est un alexandrin de la fin du premier et du début du deuxième siècle après J.-C. (*cf.*, sur le sujet, *R.-E.*, XXIII 2 (1959), *s.v.* Ptolemaios 77, 1862 (Dihle). Comme on peut le constater, dans l'*Histoire nouvelle*, et comme on peut le supposer à partir du titre d'une autre de ses oeuvres, l'Anti-Homère (Ἀνθόμηρος), Ptolémée Chennos prenait un malain plaisir à transformer les mythes connus et notamment ceux mentionnés par Homère.

En outre, il semble que Ptolémée Chennos, pour donner un air de crédibilité à ses élucubrations, s'inventait des sources (*cf.* R. Hercher, «Ueber redevenue femme, elle s'éprit de Kallon, un Argien, dont elle eut un enfant, qui fut affligé de strabisme à cause de la colère d'Héra. Voilà pourquoi il fut appelé Strabon. Par la suite, s'étant moquée de la statue d'Héra, elle fut changée en un homme laid, de sorte qu'elle fut appelée Pithon (Singe). Prise en pitié par Zeus, elle fut de nouveau changée en femme mûre, et s'en alla à Trézène. Là,

die Glaubwürdigkeit der *Neuen Geschichte* des Ptolemaius Chennus», *Supplementbande der Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, Leipzig, 1856, pp. 269-293 et M. Wellmann, *Hermes*, 26, 1891, p. 349 et 27, 1892, pp. 650-651).

Or, dans le cas de cette troisième version du mythe de Tirésias, de même que dans celui de l'anecdote sur Achille, que nous avons mentionnée plus haut, la source fictive de Ptolémée Chennos aurait été, dans cette perspective, Sostrate d'Alexandrie. Et, pour dissiper tout doute sur l'authenticité de ce prétendu poème élégiaque intitulé: *Tirésias*, Ptolémée Chennos l'aurait fait se terminer sur des considérations relatives à l'origine de la souris et de la belette, en tentant, par là, d'intégrer ce faux dans l'oeuvre zoologique de Sostrate d'Alexandrie.

Certes, il ne s'agit là que d'une hypothèse. Cependant, cette hypothèse semble devoir être confirmée par un certain nombre d'indices.

Premièrement, en effet, cette troisième version du mythe de Tirésias, où nous pourrons reconnaître, en préambule, des références à ses deux premières versions, se déploie sur un arrière-plan de mythes connus, qui pourtant, y sont présentés dans des versions tout à fait inhabituelles. Or, cette ré-écriture de mythes déterminés est du même genre que celle qui caractérise l'*Histoire nouvelle*, et qui devait être aussi celui de l'*Anti-Homère*. Deuxièmement, on relève, dans ce texte, au moins deux jeux de mots. Le premier porte sur le nom de «Strabon», qui est celui du fils de Tirésias affligé de strabisme. Et le second, sur le nom de Kalè, la Charite, qui remporte le concours de beauté. Voici, en effet, le mot à mot du verdict de Tirésias à cette occasion: «(Tirésias) jugea belle Belle» (κρῖναι καλὴν τὴν Καλὴν)». On pourrait sûrement donner d'autres exemples, en considérant attentivement chacun des noms propres mentionnés dans ce prétendu poème élégiaque de Sostrate d'Alexandrie. Or, cette attention portée aux mots constitue, sans aucun doute, l'un des traits saillants d'un grammairien alexandrin comme Ptolémée Chennos.

Quoi qu'il en soit, nous conserverons, dans le cours de notre exposé, le nom de Sostrate, comme celui de l'auteur de la troisième version du mythe de Tirésias, tout en gardant en mémoire qu'il est à peu près certain qu'il s'agit là d'une falsification. Ainsi éviterons-nous, à notre avis, l'ambiguïté qui pourrait naître, si nous utilisions le nom de Ptolémée Chennos, pour désigner l'auteur présumé de ce poème élégiaque.

Enfin, il ne faut pas croire que le fait que cette troisième version semble être l'oeuvre d'un faussaire affaiblisse notre analyse. Au contraire, il la renforce. En effet, dans cette hypothèse, nous aurions là l'exemple de la transformation d'un mythe à l'état pur, c'est-à-dire d'une transformation effectuée dans une totale liberté à l'égard de toute tradition, mais qui, malgré tout, n'échappe pas à la structure du mythe qu'elle affecte.

> elle fut désirée par Glyphios, un homme du pays, qui s'attaqua à elle, alors qu'elle était au bain. Mais celle-ci, surpassant en force le jeune homme, l'étouffa. Poseidon, dont Glyphios était le mignon, s'en remit aux Moires, pour qu'elles rendent un jugement. Celles-ci la changèrent en Tirésias, et lui enlevèrent son don divinatoire. Elle réapprit l'art de la divination sous la direction de Chiron, et elle prit part au banquet donné à l'occasion des noces de Pélée et de Thétis. Là, eut lieu un concours de beauté entre Aphrodite et les Charites, ayant pour nom Pasithée, Kalè et Euphrosynè. Pris pour juge, Tirésias décerna le prix de beauté à Kalè, qu'épousa Héphaistos. Voilà pourquoi, Aphrodite, blessée, le changea en femme, une vieille fileuse. Mais Kalè, lui donna une belle chevelure, et l'emmena en Crète. Là, Arachnos s'éprit d'elle et, s'étant uni à elle, se vanta d'avoir fait l'amour avec Aphrodite. La déesse, que la chose avait mise en colère, changea Arachnos en belette et Tirésias en souris. Voilà pourquoi la souris mange peu, dit-on, parce qu'elle tire son origine d'une vieille femme. Et elle est un animal divinatoire à cause de Tirésias. Que la souris soit un animal divinatoire, ces deux choses le montrent: les petits cris aigus que poussent les souris, et qui sont le signe d'une tempête imminente; et leur fuite hors des maisons, qui menacent de s'écrouler.

Cette troisième version s'écarte des deux premières sur deux points fondamentaux.

Premièrement, dans cette troisième version, Tirésias est, à l'origine, de sexe féminin.

Et deuxièmement, Tirésias, qui n'est vraiment appelé Tirésias que dans les sixième et septième épisodes de cette version, subit sept métamorphoses, dont au moins les six premières équivalent à des changements de sexe qui surviennent à différents âges de sa vie. En effet, c'est à l'âge de sept ans que la jeune fille, qu'est d'abord Tirésias, est changée en un être de sexe masculin. Le second changement de sexe mentionné par Sostrate se situe à un âge ou à la proximité d'un âge, où la femme peut enfanter, puisque, dans le troisième épisode, Tirésias, qui est alors une femme, engendre un garçon. A partir de là, on peut supposer que, lorsque Tirésias change de sexe pour une troisième fois, il est un homme fait. D'ailleurs, lors de la quatrième métamorphose, il est dit explicitement que Zeus change Tirésias en femme mûre. A la suite de la cinquième métamorphose, cette femme mûre est changée par les

Moires en Tirésias, c'est-à-dire, très probablement, en un vieillard. Cette conjecture tend, d'ailleurs, à se voir confirmée par le fait que Tirésias est, par la suite, changée en une vieille femme par Aphrodite. Aussi, dans le dernier épisode de son poème élégiaque, Sostrate peut-il expliquer le fait que la souris mange peu, en rappelant son origine, c'est-à-dire cette vieille femme, en laquelle est d'abord changé Tirésias par Aphrodite.

Il semble donc qu'ici, Tirésias, au lieu de voir sa vie prolongée sur sept générations, franchit, en étant alternativement de sexe féminin et de sexe masculin, les sept âges de la vie. Il est, d'abord, une petite fille de sept ans, puis un adolescent. Par la suite, il est une jeune femme nubile, puisqu'il donne naissance à un fils. Puis, il est changé en un homme fait, qui, à cause de sa laideur est appelé Pithon (Singe). Pris en pitié par Zeus, Pithon est transformé en femme mûre. Puis, il est changé en Tirésias, c'est-à-dire, très probablement en un homme, sinon vieux, du moins approchant de la vieillesse. Enfin, il devient une vieille femme.

Certes, il s'agit, sur ce point précis, d'une transformation du mythe de Tirésias. Mais cette reconstruction est loin d'être arbitraire, car elle met en évidence deux caractères fondamentaux du personnage de Tirésias. D'une part, en effet, cette troisième version confirme l'hypothèse, que nous avons faite plus haut, et selon laquelle Tirésias, parce qu'il vit pendant sept générations, est un médiateur entre les générations. Car, dans cette version, son appartenance à chacune des sept grandes classes d'âge est bien marquée. D'autre part, il convient aussi de remarquer que, par ce biais, cette troisième version insiste sur la marginalité de Tirésias. En effet, au moment, où il se trouve dans la seule position non marginale en Grèce ancienne, c'est-à-dire lorsqu'il est un homme fait, Tirésias est tellement laid, qu'il est associé, par son nom, à un animal, le singe.

Ce n'est là qu'un aspect de la transformation que, par un prodigieux travail de déconstruction et de reconstruction, Sostrate fait subir au mythe de Tirésias. Nous allons voir ce qu'il en est du reste. Mais, d'ores et déjà, on peut comprendre à la fois pourquoi cette version du mythe de Tirésias a toujours été rejetée comme aberrante et pourquoi, en revanche, elle nous intéresse tellement.

Chez Sostrate, en effet, l'aspect transformationnel, inhérent à toutes les versions de tous les mythes et à leurs variantes respectives, d'inconscient et d'obscur qu'il est habituellement, devient conscient et clair.

## ANALYSE DE LA TROISIÈME VERSION (C)

### *La souris tueuse de serpents*

L'originalité véritable de cette troisième version n'apparaît que dans ses sixième et septième épisodes. En effet, l'ensemble que constituent ses quatre premiers épisodes renvoie à la première version (A), alors que son cinquième épisode inverse la seconde version (B).

Les quatre premiers épisodes de cette troisième version forment un ensemble qui, tant du point de vue de sa structure formelle que de celui de son contenu mythologique, renvoie, toutes proportions gardées bien sûr, à la première version de ce même mythe.

Le premier épisode de cette troisième version présente certains points de concordance avec le premier épisode de la première version. Certes, comme nous le verrons tout à l'heure, des différences profondes distinguent ces épisodes l'un de l'autre. Cependant, on remarquera que, dans les deux cas, l'action se déroule sur une montagne, et qu'elle se termine par un changement de sexe.

La montagne, dont il est ici question, paraît pouvoir être le Cyllène. Cette conjecture s'appuie sur le fait que les épisodes trois et quatre de cette troisième version se situent à Argos. Or, sur cette montagne, Tirésias, qui est une jeune fille de sept ans, rencontre non pas un couple de serpents en train de copuler, mais Apollon, qui, après lui avoir enseigné la musique pour prix de sa faveur, la change en homme, parce que, désormais, elle se refuse à lui.

L'une et l'autre de ces séquences de ce premier épisode rappellent, en définitive, comme le fait remarquer R. Wagner [1], les aventures de Cassandre avec Apollon. Selon une seconde version du mythe relatif à l'origine du pouvoir divinatoire de Cassandre, la première impliquant, comme nous l'avons vu, l'intervention de serpents,

---

[1] R. Wagner, *Hermes*, XXVII, 1892, p. 134.

Apollon avait promis à Cassandre de lui enseigner l'art de la divination, si elle se donnait à lui. Cassandre accepta le marché, mais ne respecta pas la clause qui la concernait. Car, après avoir appris du dieu l'art de la divination, elle se refusa à lui. Apollon lui cracha alors dans la bouche, lui retirant, de cette façon, non le don de la divination, mais celui de la persuasion.

Il peut paraître étrange, au premier abord, qu'Apollon enseigne à Tirésias la musique et non pas la divination comme à Cassandre. Cependant, comme le fait encore remarquer R. Wagner [2], la leçon τὴν μουσικὴν ne semble pas pouvoir être contestée au profit de la leçon τὴν μαντικὴν, qui résulterait alors d'une conjecture tout à fait arbitraire. Quoi qu'il en soit, musique et divination constituent non seulement chez Apollon, mais aussi dans toute la tradition grecque [3], des domaines contigus.

Le second épisode de cette troisième version, qui n'est qu'esquissé par Eustathe, renvoie au second épisode de la première version. Sa première séquence correspond, de toute évidence, à la première séquence du second épisode de la première version. En effet, Eustathe écrit: «Et la jeune fille changée en homme fut juge entre Zeus et Héra, comme nous l'avons raconté plus haut». Ce dernier membre de phrase renvoie à la huitième variante de la première version (A08).

Cependant, il n'en va pas de même pour la seconde séquence du second épisode de cette troisième version, qui ne peut vraiment pas correspondre à la seconde séquence du second épisode de la première version. Certes, Eustathe ne dit rien sur le sujet. Cependant, il faut, selon toute évidence, postuler l'existence d'une seconde séquence: et cela, pour deux raisons. Premièrement, Eustathe introduit le troisième épisode de cette troisième version par ces mots: «Et ainsi, redevenue femme,...». Ce membre de phrase indique qu'entretemps Tirésias a subi un changement de sexe, et que, d'homme, il est devenu femme. En outre, puisque, dans le cinquième épisode, Tirésias va perdre son don divinatoire, il faut bien qu'il en ait été doté auparavant. Or, cette dotation ne peut intervenir qu'en un seul endroit, c'est-à-dire dans la seconde séquence de ce second épisode.

---

[2] R. Wagner, *Hermes*, XXVII, 1892, p. 134.

[3] *Cf.* sur le sujet, L. Brisson, «Du bon usage du dérèglement», dans *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 224 *sq.*

Nous voilà donc en mesure de reconstruire ce second épisode. Première séquence: Zeus et Héra, qui se disputent sur le fait de savoir qui, de l'homme ou de la femme, jouit le plus dans l'acte sexuel, choisissent pour juge Tirésias, qui a connu l'une et l'autre natures. Seconde séquence: mise en colère par la réponse de Tirésias, Héra le change en femme, et, pour compenser, Zeus lui fait don de la divination. Cette reconstruction a de quoi surprendre, surtout en ce qui concerne l'intervention d'Héra, qui, dans la seconde séquence du second épisode de la première version, aveugle Tirésias. Cependant, il faut se rendre à l'évidence. Dans la seconde séquence du second épisode de la troisième version, Héra ne peut aveugler Tirésias: la chose rendrait invraisemblable et incompréhensible le sixième épisode, où Tirésias est pris pour juge dans un concours de beauté entre Aphrodite et trois Charites. En effet, dans la première séquence de ce sixième épisode, on ne peut, en se fondant sur le mode d'observation médiat du vol des oiseaux, qui, notamment chez les grands tragiques, est celui du devin aveugle, faire l'hypothèse, selon laquelle Tirésias aurait, à cette occasion, recours aux yeux de quelqu'un d'autre. L'appréciation des qualités esthétiques d'une personne humaine appartient à un autre ordre de choses que l'observation de comportements précis d'oiseaux déterminés. Dans le premier cas, l'interprétation n'est pas dissociable de l'observation, alors que, dans le second, elle peut l'être. Force est donc de conclure, en tenant compte, par ailleurs, du changement de sexe qu'implique le membre de phrase qui ouvre le troisième épisode, que, dans la seconde séquence du second épisode de cette troisième version du mythe de Tirésias, Héra inflige à Tirésias un changement de sexe qui, d'homme, le fait devenir femme.

Le vague, qui caractérise la seconde séquence de second épisode, et qui oblige à une reconstruction laborieuse, paraît pouvoir s'expliquer, en partie du moins, par le fait que les épisodes trois et quatre de cette dernière version semblent n'être que des surdéterminations de la seconde séquence du second épisode de la première version du mythe de Tirésias. En effet, ces deux épisodes reprennent, en les transformant et en les amplifiant, les réactions respectives d'Héra et de Zeus à la réponse de Tirésias.

Le troisième épisode comprend, lui aussi, deux séquences. Une première séquence, au cours de laquelle la colère d'Héra s'abat sur le fils de Tirésias, Strabon, qui est affligé de strabisme. Et une seconde séquence, où, pour s'être moqué de la statue d'Héra à Argos, Tirésias est changé en un homme laid, appelé Pithon.

La première séquence de ce troisième épisode équivaut, de toute évidence, à une transposition du châtiment qu'inflige Héra à Tirésias dans la seconde séquence du second épisode de la première version de ce mythe. Héra, dans la première séquence du troisième épisode de cette troisième version, n'aveugle pas Tirésias; elle transporte, en le transformant, ce châtiment sur son fils. La cécité devient, en effet, strabisme, et c'est le rejeton de Tirésias, qui en est affligé.

Cette première séquence se prolonge en une seconde, où Tirésias, pour s'être moqué de la statue d'Héra, probablement celle de l'Héraion d'Argos, est changé en un homme laid par la déesse en colère.

Par là, est annoncé le quatrième épisode, qui ne comprend qu'une seule séquence: Zeus, prenant en pitié Tirésias, sur lequel vient de s'abattre la colère d'Héra, le change en femme mûre. La réaction d'Héra, dans ce quatrième épisode de la troisième version du mythe de Tirésias est du même ordre que celle qui est la sienne dans la seconde séquence du second épisode de la première version. Zeus compense, par une faveur, le châtiment infligé par Héra à Tirésias. Raison de plus de croire que les épisodes trois et quatre de cette seconde version reprennent, sur un autre registre, et en les amplifiant, les réactions d'Héra et de Zeus au verdict que vient de prononcer Tirésias, relativement à la polémique qui oppose la déesse au dieu.

En définitive, les quatre premiers épisodes de cette troisième version du mythe de Tirésias résultent d'une reconstruction de la première version de ce même mythe, préalablement soumise à un travail de déconstruction radicale. Seule, la structure formelle du récit, ainsi qu'une toute petite partie de son contenu, subsistent, sa signification propre subissant de profondes modifications.

En effet, la divination n'y joue qu'un rôle implicite. La cécité y est remplacée par un strabisme affligeant le fils de Tirésias. Et, enfin, alors que la bisexualité successive de Tirésias s'y trouve encore plus marquée, puisqu'il y est fait mention de quatre changements de sexe, elle subit une dévalorisation consécutive à cette inflation, puisqu'elle n'est pas associée à la fonction de médiateur de cet être intermédiaire qu'est Tirésias.

Or, avec le cinquième épisode, on passe à la seconde version du mythe de Tirésias. D'ailleurs, le lieu de l'action se déplace d'Argos à Trézène. Dans la première séquence de cet épisode, Tirésias est agressé, au bain, par Glyphios, qu'il étouffe. Et, dans la seconde séquence, les Moires, auxquelles s'en est remis Poseidon, dont Glyphios était le mignon, le changent en Tirésias et lui enlèvent son don divinatoire.

Cet épisode inverse, en quelque sorte, la seconde version du mythe de Tirésias. En effet, alors que, dans cette seconde version, Tirésias, de sexe masculin, surprend Athéna, de sexe féminin, nue au bain, dans ce cinquième épisode, c'est Tirésias, de sexe féminin, qui se voit agressé, au bain, par Glyphios, de sexe masculin: les rôles et les sexes sont donc inversés. Or, la conséquence de ce renversement de situation présente le plus grand intérêt. En effet, elle est complètement inversée. Alors que, dans la seconde version de ce mythe, Tirésias reçoit le don de la divination, dans ce cinquième épisode de la troisième version, il le perd. Aussi doit-il réapprendre l'art de la divination dans le prochain épisode.

Mais, avant de passer au sixième épisode, il convient d'expliquer le sens de ce membre de phrase qui, au premier abord, paraît, sinon absurde, du moins bizarre: «Celles-ci (les Moires) le changèrent en Tirésias». Auparavant, qu'il ait été homme ou femme, Tirésias ne devait pas être appelé Tirésias. On ne connaît qu'un seul des divers noms qu'il a pu porter. En effet, dans le troisième épisode il est appelé Pithon. D'ailleurs, il semble que ce ne soit là qu'un surnom. En fait, cette remarque de Sostrate: «Celles-ci (les Moires) le changèrent en Tirésias» revêt un caractère stratégique. Par là, Sostrate semble vouloir faire valoir que, même s'il connaît les deux premières versions du mythe de Tirésias, seule compte, pour lui, la troisième version, qui lui est propre, et qu'il va maintenant donner de ce mythe. Tout ce que racontent les deux premières versions du mythe de Tirésias ne concerne pas vraiment Tirésias, mais un être qui lui est assimilé. Voici, selon Sostrate, la véritable histoire de Tirésias. Il la raconte dans les sixième et septième épisodes de son poème élégiaque.

Le sixième épisode comprend deux séquences. Une première séquence, où Tirésias réapprend l'art de la divination chez Chiron, et participe au banquet de noces de Pélée et de Thétis, durant lequel a lieu un concours de beauté entre Aphrodite et trois Charites: Pasithée, Kalè et Euphrosynè. Et une seconde séquence, où, ayant rendu un jugement en faveur de Kalè, Tirésias est changé, par Aphrodite, en vieille fileuse, alors que, pour compenser, et pour la soustraire au courroux d'Aphrodite, Kalè lui fait don d'une belle chevelure, et l'amène en Crète.

La première séquence présente une grande cohérence, même si chacun des éléments qui la constitue pose des problèmes considérables. En effet, Sostrate respecte les grandes lignes de l'histoire de Pélée, le petit-fils de Chiron, le plus célèbre et le plus savant des Centaures, par sa mère, Endéis [4]. Pélée se voit conseiller d'épouser Thétis par Chiron, qui lui enseigne comment la contraindre à ce mariage, en l'empêchant de se métamorphoser. Or, effectivement, au cours du banquet donné lors de ce mariage, a lieu un concours de beauté.

Cependant, le récit de ce concours de beauté diffère radicalement de celui qu'en donne Sostrate. En effet, ce concours met en présence trois déesses: Héra, Athéna et Aphrodite, et un humain: Pâris, qui décerne le prix de beauté à Aphrodite [5]. Ici, au contraire, Aphrodite perd ce concours, au profit d'une Charite: Kalè. En outre, Sostrate ajoute que Kalè épousa Héphaistos. Il s'agit là d'un autre détail unique, puisque la seule Charite qu'Héphaistos eut pour compagne fut Aglaè [6].

Cependant, l'élément le plus original de cette première séquence réside, sans contredit, dans le fait que Tirésias réapprend l'art de la divination chez Chiron. Chiron, en effet, apparaît, dans la mythologie grecque, comme l'éducateur par excellence. Plusieurs dieux et

[4] Apollodore, *Biblio.*, III, 12, 6.

[5] Homère, *Il.*, XXIV, 25-30.

[6] Hésiode, *Théog.*, 945-6.

héros apprennent de lui divers arts, dont ceux de la guerre, de la chasse, de la musique et de la médecine. Amphiaraos[7], Asklépios[8] et même Apollon[9] notamment ont profité de son enseignement. Aussi ne paraît-il pas invraisemblable que Tirésias réapprenne l'art de la divination chez le Centaure. En effet, Chiron est présenté par Euripide comme «le devin savant en art prophétique»[10], qui prédit à Thétis la naissance d'un fils glorieux: Achille. De plus, comme nous l'avons vu, il est l'éducateur d'Amphiaraos, d'Asklépios et d'Apollon, qui, tous trois, à des titres divers, entretiennent des rapports étroits avec le monde de la divination.

Mais, alors que la première séquence de ce sixième épisode fait référence à un ensemble cohérent de mythes déterminés, la seconde constitue, en quelque sorte, un *hapax*. En effet, on ne trouve, dans toute la mythologie grecque, aucun récit qui, de près ou de loin, présente quelqu'affinité que ce soit avec cette seconde séquence. En définitive, il semble que cette seconde séquence ne serve qu'à mettre en place les éléments fondamentaux du récit rapporté dans le septième et dernier épisode. D'une part, en effet, Aphrodite transforme Tirésias en une vieille fileuse, voulant, par là, le priver de la part qui est la sienne comme divinité, c'est-à-dire le plaisir sexuel. Cependant, en lui donnant une belle chevelure, Kalè fournit à Tirésias le moyen d'échapper aux conséquences de la métamorphose que vient de lui faire subir la déesse: en outre, elle le transporte en Crète.

Aussi est-ce dans cette île que se déroule le septième et dernier épisode de cette version du mythe de Tirésias. Cet épisode comprend deux séquences. Une première, au cours de laquelle Arachnos s'éprend de Tirésias, s'unit à elle et se vante d'avoir fait l'amour avec Aphrodite. Et une seconde, où la déesse, en colère, change Tirésias en souris et Arachnos en belette.

Dans la première séquence, le nom d'Arachnos ne semble pas avoir été choisi au hasard. En effet, Arachnos est le pendant masculin du féminin Arachnè. Or la jeune fille qui, dans la mythologie grecque, porte ce nom, est une tisseuse et une brodeuse qui, ayant acquis une grande réputation dans ces domaines, voulut, un jour, rivaliser d'habileté avec Athéna. La déesse, outragée, la transforma en araignée [11]. En définitive, de même qu'Arachnè avec Athéna, Arachnos défie Aphrodite sur son propre terrain: le plaisir sexuel. En effet, bien que Tirésias soit une vieille femme, elle n'en est pas moins désirée par Arachnos, qui s'unit à elle, déjouant ainsi toutes les prévisions d'Aphrodite qui, par la métamorphose qu'elle vient de faire subir à Tirésias, croit l'avoir définitivement privé de plaisir sexuel. Enfin, il n'est pas surprenant qu'Arachnos, dont le nom fait, au niveau de la mythologie, référence au tissage et au brodage, soit le compagnon de Tirésias, une vieille fileuse.

---

[7] Xénophon, *Cyn.*, I, 8.

[8] Xénophon, *Cyn.*, I, 6; Homère, *Il.*, IV, 219; Pindare, *Pyth.*, III, 45-6, *Ném.*, III, 54-6; Apollodore, *Biblio.*, III, 10, 3, 7.

[9] Pseudo-Justin martyr, *De Monarchia*, VI, 23, *P.G.*, VI, 325a.

[10] Euripide, *Iph. à Aulis*, 1063.

D'un certain point de vue, ce septième épisode présente des affinités avec le second épisode de la première version. Comme nous l'avons vu, en effet, la colère d'Héra paraît devoir s'expliquer par le fait que Tirésias reconnaît, dans l'union de l'homme avec la femme, la part d'Aphrodite, c'est-à-dire celle de l'amante, tout en passant sous silence, par le fait même, la part d'Héra, c'est-à-dire celle de l'épouse. Or, comme nous venons de le voir, c'est parce qu'il parvient à se soustraire à la malédiction d'Aphrodite, qui veut précisément le priver de plaisir sexuel, qui est sa part comme divinité, que Tirésias provoque de nouveau la colère de la déesse. En définitive, cette fois encore, Tirésias s'attire la colère d'une divinité, en ayant, à l'égard du plaisir sexuel, une attitude provocante.

Aussi, dans la séquence qui suit, Aphrodite veut-elle l'en priver d'une façon inéluctable et définitive, cette fois. En effet, elle change Arachnos en belette, et Tirésias, en souris. Or, il faut se rappeler qu'en Grèce ancienne «la belette, et non le chat, était utilisée comme un animal domestique pour chasser les souris» [12]. Aussi, puisque la belette et la souris entretiennent naturellement des rapports d'hostilité, l'une chassant l'autre, Tirésias ne pourra-t-il plus jamais s'unir à Arachnos.

---

[11] Ovide, *Mét.*, VI, 1-145; Virgile, *Georg.*, IV, 246.

[12] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, *s.v.* γαλέη.

Cette dernière métamorphose animale s'accompagne-t-elle ou non d'un changement de sexe? Certes, en grec ancien, γαλέη (belette) est féminin, alors que μῦς (souris) est masculin. Cependant, cet argument est loin d'être décisif. De plus, Photios se borne à dire que «Tirésias subit sept métamorphoses» [13]. Quoi qu'il en soit, l'essentiel se trouve ailleurs, au niveau de la situation et du rôle de la souris (*mus musculus*) et de la belette (*mustela vulgaris*) dans la mythologie grecque.

En ce qui concerne la belette, il convient de commencer par rappeler cette fable d'Esope, qui raconte la double métamorphose d'une belette en jeune fille, et de cette jeune fille en belette par Aphrodite.

> Parce qu'elle était éprise d'un jeune homme de belle apparence, une belette pria Aphrodite de la changer en femme. La déesse s'apitoya sur son sort, et la changea en une belle jeune fille. Ainsi le jeune homme, l'ayant vue, désira-t-il la prendre pour femme. Alors qu'ils reposaient dans la chambre nuptiale, Aphrodite, qui voulait savoir si, en changeant de corps, la belette avait changé de comportement, lança une souris au milieu de la pièce. La belette, oubliant les circonstances présentes, bondit du lit nuptial, et prit la souris en chasse, parce qu'elle voulait la dévorer. La déesse, en colère contre elle, la rétablit dans son ancienne nature.
>
> Ainsi aussi les hommes méchants, s'ils changent de nature, ne changent-ils pas vraiment de comportement [14].

Cependant, cette fable d'Esope ne présente pas autant d'intérêt que le mythe d'origine de la belette, dont il existe deux versions.

On trouve la première de ces deux versions chez Elien, qui raconte:

> J'ai entendu dire que la belette de terre avait été une femme; que tel était son nom: Galè; qu'elle était sorcière et magicienne (γόης καὶ φαρμακίς); qu'elle était terriblement incontinente; et qu'elle était affligée d'une sexualité anormale (καὶ ἀφροδίτην παράνομον ἐνόσει). Voilà donc ce qui m'a été raconté; je n'ai pas oublié, non plus, qu'Hécate la transforma en cet animal méchant [15].

---

[13] Photios (résumant l'*Histoire Nouvelle* de Ptolémée Chennos), *Bibliothèque*, 136 b 39-40.

[14] Esope, *fable* 50 I-II (Hunger). Nous avons traduit 50 I. *Cf.* Babrius 32. Sur le sujet, *cf.* E. Rohde, «Ein griechisches Märchen», *Rheinisches Museum*, N.F. 43, 1888, pp. 303-305.

[15] Elien, *N.A.*, XV, 11. En français, le terme «belette», qui dérive éty-

Il existe une autre version de ce même mythe, dont Galinthias, cette fois, et non Galè, est le protagoniste. En effet, Galinthias permit la naissance d'Héraclès, en trompant, par un stratagème, les Moires et Ilithyie, les divinités de l'enfantement, qui empêchaient Alcmène d'accoucher. Furieuses, ces divinités transformèrent Galinthias en belette. Toutefois, Hécate eut pitié de cette pauvre bête et en fit sa servante et son animal sacré. Héraclès, une fois grand, se souvint de celle qui lui avait permis de naître et lui éleva un sanctuaire, près de sa maison. Les Thébains, fidèles au souvenir de Galinthias, lui portaient des offrandes lors de la fête d'Héraclès[16]. Une légende locale attribuait à Historis, l'une des filles de Tirésias, la ruse de Galinthias[17]. Il faut retenir trois choses de ce mythe.

Premièrement, les deux versions, que nous venons d'en donner, s'accordent pour faire de la belette l'animal d'Hécate, divinité présidant à la sorcellerie et à la magie. D'ailleurs, dans la première version, au cours de son existence humaine, Galè pratique la sorcellerie et la magie.

Deuxièmement, dans la première version, il est dit de Galè, «qu'elle était terriblement incontinente; et qu'elle était affligée d'une sexualité anormale». Ce trait de comportement s'accorde avec le fait qu'Arachnos, dans le dernier épisode de la troisième version du mythe de Tirésias, se sente attiré par un être humain, qui habituellement n'inspire aucun désir sexuel: une vieille femme.

Enfin, troisièmement, l'intervention d'Historis dans la seconde version du mythe de Galinthias constitue l'amorce d'un rapprochement entre la belette et Tirésias. Un tel rapprochement se fonde essentiellement, pour le moment, sur le fait que, puisqu'ils sont

---

mologiquement de l'adjectif «belle», s'explique par un tabou linguistique, dont cette histoire rapportée par Elien, et qui relie la belette à la sorcellerie et à la magie, nous révèle peut-être l'origine (*Cf.* K. Nyrop, *Grammaire historique de la langue française*, Leipzig, New York, Paris, 1913, par. 385, pp. 275-276). En ancien français, cet animal était désigné par le terme «mustoile», qui dérivait directement du Latin *mustela* (*Cf.* F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, 1961 (réimpr.), V, pp. 430-431).

[16] *Cf.* Antoninus Liberalis, *Mét.*, XXIX; Ovide, *Mét.*, IX, 273-323; *Scholia ad Il.*, XIX, 19; Elien, *N.A.*, XII, 5.

[17] Paus., IX, 11, 3.

contigus, il peut arriver que le domaine de la sorcellerie et de la magie et celui de la divination se recoupent.

Il est d'ailleurs possible d'aller encore plus loin en ce sens, en décrivant les liens, qui existent entre la belette et la souris, en quoi est changé Tirésias dans le septième et dernier épisode du poème élégiaque de Sostrate.

D'une part, en effet, la souris, en Grèce ancienne, est considérée comme un animal doué d'une sexualité débordante [18]: Elien cite sur le sujet des mots de Cratinos [19] et d'Epicrate [20]. Aussi sa fécondité est-elle proverbiale [21]. Or, ce débordement sexuel constitue l'un des traits essentiels du comportement de Tirésias qui est changé en souris, précisément parce qu'il a défié Aphrodite en faisant l'expérience du plaisir sexuel, dans des conditions qui habituellement rendent impossible tout rapport sexuel.

En outre, la souris fait partie des animaux les plus divinatoires [22]. Son comportement permet de prévoir aussi bien une tempête: «Lorsque les belettes poussent de petits cris, et que les souris font de même, elles prédisent qu'il y aura une violente tempête» [23], que l'écroulement d'une maison: «Quand une maison est sur le point de s'écrouler, les souris qui s'y trouvent le sentent, de même assurément que les belettes, et, devançant la catastrophe, elles sortent de la maison» [24]. Cette dernière remarque d'Elien, l'amène à raconter comment, par leur comportement, des animaux prédirent la catastrophe qui frappa Hélikè:

---

[18] Elien, *N.A.*, XII, 10. Pour une description d'ensemble du réseau relationnel relatif à la souris dans la mythologie grecque, *cf.* le remarquable article de M. Tardieu, «Les représentations mythiques du rat chez les anciens», *Topique* (*Revue Freudienne*), XIV, 1974, pp. 143-154. Toutefois, nous nous refusons à traduire, comme M. Tardieu, μῦς et σμίνθος par «rat», pour une raison très simple. Le rat (*rattus rattus*), originaire d'Asie, n'est apparu en Europe (et donc en Grèce) que vers le XII^e siècle après J.-C. (*cf.* sur le sujet, O. Keller, *Die antike Tierwelt*, I, Leipzig, 1909, pp. 202-204; et *R.-E.*, I A I (1914), *s.v.* Ratte, 267 (Gossen).

[19] Cratinos (auteur de comédies, 5^e siècle avant J.-C.), *Drapetides, frag.* 53 Kock

[20] Epicrate d'Ambracie (auteur de comédies, 4^e siècle avant J.-C.), *Choros, frag.* 9 Kock.

[21] Elien, *N.A.*, IX, 3; XII, 10.

[22] Elien, *Var. hist.*, I, 11.

[23] Elien, *N.A.*, VII, 8.

[24] *Id.*, XI, 19.

> Cela, dit-on, arriva à Hélikè. Etant donné, en effet, que les gens d'Hélikè avaient traité de façon impie les Ioniens, qui étaient venus chez eux, et les avaient égorgés sur l'autel, il arriva alors, comme le dit Homère, que «les dieux leur envoyèrent leurs signes» (*Od.*, XII, 394). Car, cinq jours avant la disparition d'Hélikè, tout ce qu'il y avait de souris, de belettes, de serpents, de scolopendres et de sphondyles, et toutes les autres créatures de cette espèce, quittèrent la ville en masse par la route qui mène à Kérinée. Les gens d'Hélikè, voyant ce qui arrivait, furent étonnés, mais se montrèrent incapables d'en découvrir la cause. Après le départ des créatures, dont il vient d'être parlé, un tremblement de terre survint, durant la nuit. La ville fut détruite. Une vague immense déferla sur elle et Hélikè disparut. Et dix vaisseaux Lacédémoniens, ancrés, par hasard, à proximité, furent détruits avec la ville, dont je viens de parler [25].

Ces trois témoignages d'Elien sont particulièrement intéressants. En effet, en plus de dépeindre le comportement divinatoire de la souris, il associe, sur ce plan, cet animal à la belette et surtout au serpent.

L'association du serpent à la souris, sur le plan de la divination va de soi; ce qui n'exclut pas, par ailleurs, une hostilité entre ces deux animaux. En revanche, l'association, sur ce même plan, de la belette à la souris demande à être explicitée.

A cet effet, il convient, tout d'abord, de rappeler qu'Hécate, dont la belette est l'animal sacré, entretient des relations étroites avec la divination. Voici ce que dit sur le sujet A. Bouché-Leclercq:

> La nécromancie proprement dite, ou évocation des morts, était trop naturelle pour entrer dans la pratique ordinaire. Elle était faite pour les grandes passions et les circonstances exceptionnelles. Les magiciens la remplaçaient avec avantage par les «oracles d'Hécate» (sur les oracles d'Hécate, *cf.* Eusèbe, *P.-E.*, III, 16; V, 12, etc. (... ).) qui tenaient de l'oniromancie, de la nécromancie et même de l'astrologie, parce qu'Hécate était à la fois la Lune et la reine des morts, et que les consultants pouvaient la voir soit en songe, soit à l'état de veille [26].

Mais les liens de la belette avec la divination deviennent encore plus évidents, pour peu que l'on rappelle l'histoire du devin Galéos (ou Galéotès).

---

[25] Elien, *N.A.*, XI. 19.

[26] A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris, 1879, pp. 338-9.

Fils d'Apollon et de Thémistô, fille du roi des Hyperboréens Zabios, Galéos (ou Galéotès) était allé avec un autre Hyperboréen, Telmissos, interroger l'oracle de Dodone, qui leur avait ordonné de marcher l'un vers l'Orient, et l'autre vers l'Occident, jusqu'à ce qu'un aigle vînt leur ravir la viande de la victime au cours d'un sacrifice. Là, ils devraient élever un autel. Telmissos s'arrêta en Carie, et Galéos (ou Galéotès), se rendit en Sicile, à Hydra, où il édifia un sanctuaire à Apollon. Une famille de devins Siciliens, qui s'appelaient les Galéotes, prétendaient d'ailleurs descendre de Galéos (ou Galéotès) [27].

Or, les termes γαλεός et γαλεώτης présentent un intérêt tout particulier. En effet, tous sont affectés de trois significations parallèles.

Γαλεός, équivalent masculin de γαλέη peut, accidentellement, désigner la belette [28]. Cependant, chez Aristote [29], et chez Elien [30], il désigne diverses espèces de squales. La chose s'explique par le fait que le squale, en plus d'être une bête de proie, qui présente une forme effilée, passe, en Grèce ancienne, pour accoucher par la bouche, comme la belette [31]. Par ailleurs, Etienne de Byzance, dans ses ’Εθνικά, en expliquant ce que sont les Galéotes et en racontant, pour ce faire, le mythe de Galéos (ou Galéotès), identifie, explicitement γαλεός et ἀσκαλαβώτης, prouvant ainsi que le terme γαλεός peut aussi désigner une espèce de lézard moucheté, très probablement le *gecko* (*platydactylus mauretanicus*) [32].

Or, c'est là précisément le sens de γαλεώτης [33], qui, par ailleurs, peut aussi désigner la belette [34], et l'espadon (*xiphias gladius*) [35].

Nous ne retiendrons, comme pertinents pour notre propos, que deux des significations parallèles de ces deux termes. Celles de «belette» et de «lézard» ou, plus précisément, de «*gecko*». Celle de

---

[27] Etienne de Byzance, ’Εθνικά, *s.v.* Γαλεῶται (éd. A. Meineke, Berlin, 1849, réimpr. 1958).

[28] Aret., *CD*, 1, 4.

[29] Aristote, *H.A.*, I, 5, 489 b 6.

[30] Elien, *N.A.*, II, 55.

[31] *Cf.* Aristote, *frag.*, 293, 1529 a 29; Elien, *N.A.*, II, 55.

[32] Etienne de Byzance, ’Εθνικά *s.v.* Γαλεῶται.

[33] Aristophane, *Nuées*, 174; Aristote, *frag.* 331, 1533 b 29.

[34] Lucien, *Ver. hist.*, I, 35.

[35] Polybe, *Hist.*, 34, 2, 12 et 15; 34, 3, 1.

«belette» d'une part, parce que, par le biais de ces deux dérivés de γαλέη, que sont γαλεός et γαλεώτης, cet animal est associé à la divination. Et celle de «lézard» d'autre part, parce que cet animal, dont le nom s'apparente à celui de la belette, est étroitement associé, lui aussi, à la divination.

La chose semble devoir s'expliquer par le fait que, tant sur le plan de la zoologie que sur celui de la mythologie, le lézard s'apparente au serpent.

D'une part, en effet, pour Aristote, «un serpent ressemble à un lézard sans pattes»[36]. Cette similarité équivaut à une quasi-identité, puisque le serpent et le lézard présentent une anatomie et un mode de vie qui ne divergent que sur quelques points mineurs.

Et il en va de même sur le plan de la mythologie. En effet, l'épithète «sauroctone» indique bien qu'à l'égard d'Apollon le lézard se trouve dans la même position que le serpent. Cette épithète fait référence au chef d'oeuvre de Praxitèle, que décrit ainsi Pline l'ancien: «Praxitèle a fait aussi un Apollon adolescent qui guette, une flèche à la main, un lézard se glissant à ses côtés: on l'appelle le «sauroctone»[37]. Nous pouvons nous représenter ce chef d'oeuvre grâce à une série de répliques bien connues[38].

Par ailleurs, il existe un personnage mythologique du nom de Sauros[39]. C'est un brigand d'Elide, qui détrousse les voyageurs, jusqu'au jour où il est tué par Héraclès. Son nom reste attaché à un lieu dit, le rocher de Sauros, où l'on montre sa tombe, ainsi qu'un sanctuaire d'Héraclès[40]. En fait, ce Sauros s'apparente à toutes les figures mythologiques malfaisantes, qui forment cet ensemble comprenant Typhon, Python et Kyknos notamment, que tuent Zeus, Apollon et Héraclès[41].

---

[36] Aristote, *P.A.*, IV, 1, 676 a 25-26; *cf.* aussi *H.A.*, II, 17, 508 a 9-11.

[37] Pline l'ancien, *H.N.*, XXXIV, 70. Traduction de H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1953. *Cf.* aussi Martial, *Epigrammes*, XIV, 172.

[38] *Cf.* sur le sujet, *R.-E.*, II A 1 (1921), *s.v.* Sauroktonos, 262-263 (Zwicker) et le *Roschers Lexikon*, IV, *s.v.* Sauroktonos, 531-532 (Höfer); *cf.* aussi la note de H. Gallet de Santerre et de H. Le Bonniec à la traduction de Pline l'ancien, *H.N.* XXXIV, 70 par H. Le Bonniec.

[39] *Cf.* sur le sujet, *R.-E.*, II A I (1921), *s.v.* Sauros, 264-265 (Zwicker), et le *Roschers Lexikon*, *s.v.* Sauros, 532-533 (Höfer).

[40] Pausanias, VI, 21, 3.

[41] J. E. Fontenrose, *Python*, *passim*.

Enfin, selon Théophraste [42], on trouve, non loin de la grotte de Zeus, sur le mont Ida, en Crète, une source appelée «source de Sauros». Certes, rien n'indique qu'il faille identifier ce Sauros avec le précédent. Cependant, il convient, avant tout, de remarquer que le témoignage de Théophraste associe lézard et source. Sur ce point aussi, donc, le lézard s'apparente au serpent [43].

Mais venons-en au rapport qu'entretient le lézard avec la divination.

Il existe, en Grèce ancienne, au moins un exemple d'une association explicite du lézard avec la divination: celui de Thrasybule, un devin de la famille des Iamides, dont Pausanias décrit la statue:

> Près de Lichas, se trouve un devin Eléen, Thrasybule, fils d'Enée de la famille des Iamides, qui fit office de devin pour les Mantinéens, lors de leur lutte contre les Lacédémoniens sous Agis, le fils d'Eudamidas, leur roi. (...) Sur la statue de Thrasybule, se trouve un *gecko* (γαλεώτης), qui rampe vers son épaule droite; et, à ses pieds, gît un chien, — une victime sacrificielle — éventré, avec le foie apparent. La divination par les chevreaux, les agneaux ou les veaux est, depuis longtemps, comme tout le monde le sait, une institution manifeste pour les hommes. Mais les Chypriotes, qui ont pourtant découvert qu'il est possible de pratiquer la divination avec des porcs, considèrent que, pour la divination au moins, les chiens ne servent de rien. Aussi, Thrasybule, semble-t-il, a établi une méthode originale de divination, au moyen des entrailles de chiens. Les devins appelés Iamides sont les descendants de Iamos, qui,

---

[42] Théophraste, *Histoire des plantes*, III, 3, 4.

[43] Cette conclusion s'oppose donc à la position de H. Grégoire («Apollon, le lézard protecteur de l'homme et tueur de serpents», *Mélanges R. M. Pidal, La nouvelle Clio*, X, 1958, pp. 149-155), qui, à partir de trois épithètes d'Apollon (*Smintheus, Loxias* et *Sauroctonos*), tente d'esquisser les grandes lignes d'une vaste enquête folklorique devant démontrer, selon lui, «comment du lézard «sorcier», prophétique et tueur de serpents, ami et protecteur des hommes, serviteur de Dieu, pouvait sortir, anthropomorphisé, l'Apollon qui écarte les périls, qui a le lézard, le *gecko* ou la souris, prophétique elle aussi, pour animal sacré, qui est oblique dans sa démarche et dans ses oracles et dont l'«oeuvre» peut se résumer en deux actions: il tua le dragon femelle de Delphes ou Pythô, et s'installa par droit de conquête, comme propriétaire et officiant de l'Oracle de la Terre, émané d'une lézarde du Rocher delphique.» (p. 153) A notre avis, en effet, le lézard s'apparente au serpent. De ce fait, il ne peut devenir, à l'instar de la souris, l'animal sacré d'Apollon. On comprend alors pourquoi Apollon, qui est un tueur de serpents, est aussi un tueur de lézards.

> Pindare le dit dans une ode (*Olymp.*, VI, 43 *sq.*), était le fils d'Apollon et avait reçu de lui le don de divination [44].

Dans ce bestiaire relatif à la divination en Grèce ancienne, le lézard permet d'établir un lien entre le serpent et la belette, qui, elle-même, entretient des rapports très étroits avec la souris.

L'établissement de cette série d'animaux, appartenant au bestiaire relatif à la divination en Grèce ancienne, jette une lumière nouvelle sur le lien qui unit la métamorphose d'Arachnos en belette, et celle de Tirésias en souris. En effet, la dernière métamorphose de Tirésias en souris évoque l'épithète de *Smintheus* (ou *Sminthios*) accolée au nom d'Apollon.

Le culte d'Apollon *Smintheus* (ou *Sminthios*) est attesté de plusieurs façons en plusieurs endroits en Grèce ancienne [45]. Voici d'ailleurs un mythe relatif à Hamaxitos, en Troade, qui rappelle l'origine de ce culte. Il nous est rapporté par Elien:

> Et les habitants d'Hamaxitos, en Troade, rendent un culte à une souris. Voilà pourquoi, disent-ils, ils donnent le nom de *Sminthios* à l'Apollon qu'ils vénèrent. En effet, les Eoliens et les gens de Troade appellent encore une souris *sminthos* (σμίνθος) tout comme Eschyle dans son *Sisyphe*:
>
> 'Mais quelle souris (σμίνθος) des champs est si monstrueuse' (*Frag.* 380 Mette).
>
> Et ils élèvent, dans le temple de Smintheus, des souris apprivoisées qui sont nourries aux frais de l'état. Sous l'autel, des souris blanches ont fait leur nid. Et, près du trépied d'Apollon, se tient une souris.
>
> J'ai aussi entendu le récit mythique suivant relatif à ce culte. Plusieurs milliers de souris étaient venues et avaient rongé, avant qu'elles ne soient mûres, les moissons des Eoliens et des gens de Troade, rendant, pour ceux qui avaient semé, toute récolte vaine. Alors, le dieu de Delphes, qu'ils consultèrent, leur dit qu'ils devaient sacrifier à Apollon *Smintheus*. Ils obéirent et furent délivrés de la conspiration des souris. Et leur blé produisit une moisson normale.
>
> Puis, ils ajoutent à celle-ci l'histoire suivante. Des Crétois, qui, à cause d'un désastre qui s'était abattu sur eux, se disposaient à partir pour fonder une nouvelle colonie, demandèrent à Apollon

---

[44] Pausanias, VI, 2, 4-5.

[45] *Cf. R.-E.*, II 1 (1895), *s.v.* Apollon, VII, 'Επικλήσεις: Σμινθεύς, Σμίνθιος 68-69 (Wernicke).

> Pythien de leur désigner un bon endroit, où il serait avantageux de fonder une cité. L'oracle leur fit cette réponse: A l'endroit où les êtres nés de la terre (οἱ γηγενεῖς) leurs feraient la guerre, là ils devraient s'établir et édifier une ville. Or, ils arrivèrent en cet endroit, Hamaxitos, et ils établirent leur camp, pour se reposer. Mais une multitude innombrable de souris se jetèrent sur eux, rongèrent les courroies de leurs boucliers et dévorèrent les cordes de leurs arcs. Aussi conjecturèrent-ils que c'étaient là les êtres nés de la terre. Et, comme ils se trouvaient privés de moyens de défense, ils s'établirent en ce lieu, et construisirent un temple à Apollon *Smintheus* [46].

Ce témoignage d'Elien est particulièrement intéressant, à plusieurs titres.

Premièrement, si on se fie à ce que raconte Elien, le culte d'Apollon Smintheus serait ultimement d'origine crétoise. Ce que tendrait à confirmer le fait que, selon une scholie à l'*Alexandra* de Lycophron, *sminthos* (σμίνθος) est un terme crétois [47]. On comprend alors pourquoi le septième et dernier épisode de la version du mythe de Tirésias rapportée par Sostrate se termine en Crète.

Deuxièmement, il va de soi que la souris, l'un des animaux les plus divinatoires en Grèce ancienne, soit devenue, à l'instar de la belette pour Hécate, l'animal sacré d'Apollon.

Enfin, la souris, parce qu'elle est considérée comme un être né de la terre (γηγενής), s'apparente au serpent. Nous verrons, plus loin, que cet apparentement ne va pas sans hostilité mutuelle. Mais, avant tout, il convient d'associer la souris à la taupe (*spalax typhlus*), qui est l'animal sacré d'Asklépios [48].

---

[46] Elien, *N.A.*, XII, 5. En *Géo.*, XIII, 48, Strabon raconte la même histoire, en faisant remarquer que Callinos, le poète élégiaque, fut le premier à traiter de ce sujet. On en trouve aussi mention dans la *Schol. vet. ad Alex. Lycophr.*, 1303.

[47] *Schol. vet. ad Lycophr. Alex.*, 1303: σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες. On remarquera, par ailleurs, qu'Apollon établit le sacerdoce du lieu d'oracle qu'il vient de fonder à Delphes, en détournant de sa route un bateau crétois, dont il installe les marins dans son sanctuaire (*Hymn. Hom. à Apollon*, 389 *sq.*).

[48] H. Grégoire en, collaboration avec R. Goossens et M. Mathieu, *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra*, Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, *Mémoires*, T. 45, fasc. 1, Bruxelles, 1949. *Cf.* surtout, la première partie écrite par H. Grégoire, et intitulée: «Asklèpios et la taupe», pp. 9-126.

Cette association ne fait plus aucun doute, depuis le travail magistral de H. Grégoire, sur Asklépios, mené en collaboration avec R. Goossens et M. Mathieu. Puisque nous avons décrit plus haut les rapports qui existent entre Asklépios et Tirésias, il est inutile d'y revenir.

Cela ne signifie pas, cependant, qu'il faille refermer, tout de suite, le dossier relatif à la taupe. En effet, ce dossier comprend une pièce de première importance pour notre propos. Il s'agit de l'histoire de Phineus, le devin qui joue un rôle considérable dans la légende des Argonautes.

H. Grégoire a rassemblé et analysé la plupart des textes relatifs aux trois personnages du nom de Phineus, dans la mythologie grecque. Celui de la légende des Argonautes est le troisième. Et il existe trois groupes d'histoires relatives à ce personnage, que H. Grégoire résume ainsi:

> 1) Phineus a péché contre les dieux, qui l'ont affligé de cécité, et ont suscité contre lui les Harpyies, qui ravissent et salissent ses aliments. Plus tard, il est sauvé par les fils de Borée.
>
> 2) Les légendes du second groupe ne savent rien du salut de Phineus, et se bornent à dire que ce personnage, pour un crime commis contre ses propres enfants, est jugé, condamné, aveuglé et tué.
>
> 3) Phineus a été aveuglé pour un crime contre ses enfants. Il est torturé par les Harpyies, mais plus tard délivré par les Boréades[49].

En fait, le troisième groupe combine les thèmes essentiels des deux premiers, qui présentent Phineus, tantôt comme un héros malfaisant, tantôt comme un héros bienfaisant. Cette ambiguïté de Phineus, et donc de la taupe, se retrouve chez le lézard[50], chez la souris[51], et bien évidemment chez le serpent.

Phineus apparaît comme un héros malfaisant dans le second groupe de légendes, où il est puni pour avoir tué ses enfants. Au contraire, dans le premier groupe, il apparaît comme un héros bienfaisant. En effet, selon Apollonios de Rhodes[52], Phineus a été frappé de cécité par Zeus, qui a aussi suscité contre lui les Harpyies, pour avoir abusé du don de la divination, qu'il tenait d'Apollon, en révélant les plans les plus secrets du roi des dieux, de sorte que les hommes n'avaient plus besoin de se préoccuper des dieux. La cécité, dont est affligé Phineus rappelle donc l'aveuglement de Tirésias. Dans un cas comme dans l'autre, la cause et la nature du châtiment sont identiques [53].

---

[49] H. Grégoire, *Asklèpios*, p. 79.

[50] H. Grégoire, *Mélange R. M. Pidal*, p. 154.

[51] R. Goossens, «Esquisse d'une étude comparative», dans *Asklèpios*, 2e partie, pp. 165 *sq.*

[52] Apollonios de Rhodes, *Argon.*, II, 178 *sq.*

Par ailleurs, dans un passage des *Catalogues* [54], le Pseudo-Hésiode rend compte de la cécité de Phineus par la préférence que le devin aurait donnée à la longévité sur la vue. Ce second type d'explication présente l'avantage d'introduire dans l'histoire de Phineus un autre élément qu'on retrouve dans l'histoire de Tirésias: la longévité. De plus, il ne rompt pas vraiment avec le type d'explication donné précédemment, puisque, selon une autre version [55], Apollon enlève la vue à Phineus, qui a préféré à une vie courte, une longue vie aveugle, mais prophétique.

Enfin, Oppien raconte que c'est Hélios qui aurait, par deux fois, châtié Phineus: d'abord, en lui envoyant les Harpyies, et ensuite en le transformant en taupe:

> Les chants se refusent aussi à célébrer la race autochthone des taupes, herbivores, aveugles, bien qu'une légende incroyable se soit répandue parmi les hommes, légende selon laquelle les taupes pourraient se vanter d'être issues du sang d'un roi, Phineus, qui fut élevé sur la fameuse colline thrace. En effet, jadis le Titan Phaéton s'irrita contre Phineus, et, furieux de la victoire remportée sur le devin Phoibos, lui enleva la vue et lui envoya la race impudente des Harpyies, race ailée, tristes convives. Mais lorsque, partageant les travaux de Jason, les deux illustres fils de Borée, Zétès et Calaïs, s'embarquèrent pour conquérir la toison d'or, ils prirent le vieillard en pitié et tuèrent ces créatures, et donnèrent à sa pauvre bouche une douce nourriture. Mais, même alors, Phaéthon n'apaisa pas son ire, mais, sur le champ, il le transforma dans la race des taupes, qui n'existaient pas auparavant; et c'est pourquoi jusqu'aujourd'hui cette race reste aveugle et gloutonne» [56].

---

[53] *Cf.* pp. 32-33.

[54] *Schol. ad Apoll. Rhod. Argon.*, II, 178 (*Fragmenta Hesiodea, frag.* 157, pp. 77-78 Merkelbach-West).

[55] *Etym. Gen.*, *s.v.* ὀπίζεσθαι.

[56] Oppien, *Cyn.*, II, 612 *sq.* Traduction de H. Grégoire, *Asklèpios*, n. 1, p. 83.

Cette métamorphose de Phineus en taupe est aussi mentionnée explicitement par Timothée de Gaza dans un fragment de son oeuvre conservé dans les *Excerpta* de Constantin Porphyrogénète[57], et implicitement par Olympiodore, dans son commentaire au livre *Sur l'action* de Zosime[58].

Alors que la science divinatoire de Phineus, sa cécité et sa longévité font référence aux éléments correspondants des deux premières versions du mythe de Tirésias, cette métamorphose de Phineus en taupe, c'est-à-dire en souris aveugle[59], n'est pas sans rappeler la métamorphose que fait subir Aphrodite à Tirésias, qui, à la fin de la troisième version du même mythe, est changé en souris par la déesse. En définitive, l'histoire de Phineus fait, en quelque sorte, la synthèse des éléments distinctifs des différentes versions du mythe de Tirésias. Voilà pourquoi elle est si importante, dans le cadre de cette analyse.

Mais, avant de clore ce développement sur la taupe, il convient de faire remarquer que Protée se transforme lui-même en taupe, pour passer sous le lit de la mer, de Thrace en Egypte:

> ... celui qui, un jour, de Thrace passa sur la terre ferme, que sillonne l'embouchure de Triton (le Nil), non en naviguant sur un bateau, mais comme une taupe (οἷά τις σιφνεύς), en perçant un passage non fréquenté au coeur des profondeurs cachées de la terre, c'est sous la mer qu'il parcourut ces sentiers non foulés[60].

Selon H. Grégoire, le terme, par lequel est désignée la taupe dans ce texte, c'est-à-dire l'*hapax* σιφνεύς[61], permettrait d'expliquer l'origine étymologique du nom propre Phineus[62]. Cela dit, il convient de rappeler que Protée, qui, comme Phineus, semble avoir pour fonction de venir en aide aux navigateurs, est aussi et avant tout un devin.

---

[57] *Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, vol. 1, pars I; *Excerptorum Constantini de Natura animalium libri duo*; *Aristophanis historiae animalium epitome*; ed. S. P. Lambros, Berlin, 1885, p. 118. (= Timothée de Gaza, XL, 1).

[58] *Cf.* Berthelot-Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887-8, t. I, p. 75; *Olympiodore, Philosophe d'Alexandrie, Commentaire sur le livre «Sur l'action» de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, p. 110 de la traduction; texte p. 101.

[59] *Cf.* H. Grégoire, *Asklèpios*, pp. 108-112.

[60] Lycophron, *Alex.*, v. 118-123.

[61] *Cf.* la *schol. ad Lycophr. Alex.*, v. 122: σιφνεύς σημαίνει, ὡς οἶμαι, τὸν ἀσπάλακα.

[62] H. Grégoire, *Asklèpios*, pp. 88-89.

En plus de Phineus, H. Grégoire associe à Asklépios, Trophonios. Héros secourables, souterrains, prophétiques et châtiés par les dieux Asklépios et Trophonios seraient des demis-frères, tous deux fils d'Apollon. Trophonios se distingue cependant d'Asklépios sur deux points. D'une part, Trophonios est un grand architecte, constructeur de maisons et de trésors pour les hommes et de temples pour les dieux. C'est d'ailleurs autour de ce thème que s'organise l'histoire de sa fin. En effet, ayant, avec son père adoptif Agamède, construit le trésor d'Hyrieus, il avait pris soin de disposer une pierre qui pouvait être retirée de l'extérieur, afin de revenir sans cesse prendre une partie du dépôt. Ayant remarqué que ses richesses diminuaient, sans qu'aucun indice pût expliquer la chose, Hyrieus dressa un piège au-dessus des vases qui contenaient l'or et l'argent, pour capturer l'éventuel voleur. Agamède entra et fut pris au piège. De peur d'être dénoncé comme complice par celui-ci, Trophonios lui coupa la tête. Alors, la terre s'entr'ouvrit, et Trophonios fut englouti dans le bois sacré de Lébadée [63].

Trophonios est aussi un ravitailleur, comme on peut le constater, en considérant l'origine de son culte. Frappés par la disette, les habitants de Lébadée consultèrent Apollon à Delphes. Le dieu leur recommanda de chercher τὸν Τροφώνιον [64].

Or, selon H. Grégoire, cette triple fonction d'être chthonien, d'architecte et de ravitailleur semble indiquer que Trophonios devait être associé, de la même façon que Phineus, à un animal particulier, peut-être le blaireau [65]. Certes, il n'existe pas, comme dans le cas de Phineus, de preuve véritable pouvant transformer cette hypothèse en certitude. Cependant, en tant que telle, cette hypothèse nous permet, en revenant en arrière, de jeter une lumière nouvelle sur la remarque d'Aristote, mentionnant une croyance ancienne relative à la bisexualité du blaireau (τρόχος) [66].

---

[63] Paus., IX, 37, 5-7.

[64] Paus., IX, 40, 1-2.

[65] *Cf.* H. Grégoire, *Asklèpios*, pp. 107-108.

[66] *Cf.* pp. 74-76.

Quoi qu'il en soit, comme dans ceux d'Apollon et d'Asklépios, le serpent joue, dans le culte de Trophonios, un rôle prépondérant. En effet, selon certains témoignages[67], des serpents vivaient dans la caverne de Trophonios, et, pour les apaiser, les consultants apportaient des gâteaux de miel. Trophonios était présent et rendait ses oracles sous les apparences d'un serpent[68].

Il faut se rendre à l'évidence, il existe un bestiaire caractéristique de la divination, qui comprend d'abord le serpent, puis la souris, le lézard, la taupe et le blaireau. Voyons quels sont les ressemblances et les différences qu'entretiennent entre eux tous ces animaux.

Fondamentalement, tous ces animaux habitent dans des trous de la terre. Aussi sont-ils plus ou moins considérés, sinon comme des êtres nés de la terre (γηγενεῖς), du moins comme des êtres chthoniens. Ce caractère en fait, en quelque sorte, les représentants privilégiés des puissances que recèle Gaia, la Terre, et notamment de la puissance divinatoire.

Cependant, il semble qu'il faille dissocier le serpent des autres animaux mentionnés plus haut. Et cela, pour deux raisons. Premièrement, l'association du serpent avec Gaia, la Terre, semble plus primitive, logiquement au moins, que celle de la souris, du lézard, de la taupe et du blaireau. Plus primitive, d'abord, parce qu'Apollon, Asklépios, Trophonios et Tirésias, auxquels ces quatre animaux sont respectivement associés en priorité, sont ou bien des dieux éloignés de plusieurs générations de Gaia, la Terre, ou bien des héros. Plus primitive, ensuite, parce que le serpent semble être effectivement l'animal sacré de Gaia, la Terre, alors qu'il n'est associé à Apollon, Asklépios, Trophonios et Tirésias que secondairement.

En définitive, tout se passe comme si Apollon et Tirésias notamment ne pouvaient acquérir leur pouvoir divinatoire qu'en s'en emparant, à la suite d'une conduite agressive à l'égard de serpents, gardiens des puissances primordiales que recèle Gaia, la Terre. Cette situation particulière d'Apollon et de Tirésias par rapport au serpent permet d'expliquer pourquoi, à la fin de son poème élégiaque, Sostrate fait se transformer Tirésias en souris, l'animal sacré d'Apollon, invoqué, d'ailleurs, sous le nom de *Smintheus* (ou de *Sminthios*). Tout se tient donc dans ce bestiaire relatif à la divination.

---

[67] *Cf. Schol. Aristoph. Nub.*, v. 508; la *Souda*, *s.v.* Τροφώνιος.

[68] Paus., IX, 39, 3.

Ainsi tout devient-il clair. Les deux premières versions du mythe de Tirésias sont utilisées en préambule à une troisième version qui se termine par une métamorphose de Tirésias, la figure la plus marquante de devin en Grèce ancienne, en l'animal sacré d'Apollon, c'est-à-dire la souris.

Ainsi, après avoir été déconstruit, le mythe de Tirésias est-il reconstruit dans une perspective radicalement différente. Alors que les deux premières versions de ce mythe gravitent autour de la figure implicite certes, mais omniprésente, du serpent, cette troisième version a pour centre la souris. Cependant, paradoxalement, sont réaffirmés, par là, les liens d'hostilité qui unissent Tirésias au serpent.

En effet, dans le résumé, très succinct que, dans sa *Bibliothèque*, Photios nous donne de la version du mythe de Tirésias qu'il a lue dans l'*Histoire nouvelle* de Ptolémée Chennos, on trouve cette remarque qui, au premier abord, ne laisse pas d'intriguer: «... et il explique pourquoi les Crétois l'appellaient fille de Phorbas». [69] Que Tirésias soit une fille, et que les Crétois prétendent connaître le nom de son père, la chose ne fait pas problème dans la perspective qui est celle du poème élégiaque de Sostrate, puisque Tirésias y est, à l'origine, une jeune fille, et que son histoire se termine en Crète [70].

Mais qui est ce Phorbas? A la suite de R. Wagner [71], il semble qu'il faille l'identifier au héros thessalien de ce nom, qui joue un rôle tout à fait particulier dans l'histoire de Rhodes. Voici, en effet, ce qu'on lit sur le sujet chez Diodore:

> Par la suite, la terre de Rhodes ayant produit des serpents immenses, il arriva que beaucoup d'habitants furent tués par ces

---

[69] Photios (résumant l'*Histoire nouvelle* de Ptolémée Chennos), *Bibliothèque*, 146 b 40-41 (trad. R. Henry, Photius, *Bibliothèque*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1962).

[70] Il s'agit là, à n'en pas douter, d'un indice supplémentaire venant renforcer l'hypothèse selon laquelle ce prétendu poème élégiaque de Sostrate d'Alexandrie est un faux composé par Ptolémée Chennos.

[71] R. Wagner, *Hermes*, 27, 1892, p. 137.

> serpents. Voilà pourquoi les survivants envoyèrent à Délos des gens pour consulter le dieu sur le moyen de se délivrer de ce fléau. Apollon leur ordonna d'accueillir Phorbas avec tous les gens de son entourage et de coloniser Rhodes avec eux. Phorbas était le fils de Lapithès, et il passait son temps en Thessalie avec beaucoup de gens à chercher une contrée à coloniser. Les Rhodiens le mandèrent, comme l'oracle l'avait ordonné et lui donnèrent une partie de l'île. Alors, Phorbas tua les serpents et, ayant délivré l'île de la peur, il fonda une colonie à Rhodes. De plus, parce que, pour le reste, il fut un homme de bien, après sa mort, on lui accorda les honneurs réservés à un héros [72].

En définitive, donc, le fait que les Crétois appellent Tirésias fille de Phorbas, le héros thessalien, tueur de serpents, permet d'établir un lien explicite entre le Tirésias qui devient souris à la suite de la septième métamorphose qu'il subit dans le poème élégiaque de Sostrate, et le Tirésias qui a une conduite agressive à l'égard d'un couple de serpents dans le premier épisode de la première version.

Certes, une telle filiation présente un caractère très artificiel, puisqu'elle résulte, en définitive, d'une association provoquée par le seul fait que Tirésias et Phorbas ont tué des serpents. Cependant, cette généalogie fait de Tirésias, dans le cadre de cette troisième version, une souris tueuse de serpents. Or, il existe une espèce de souris qui tue des serpents, c'est la musaraigne (*sorex araneus*) [73]. Et, en grec ancien, la musaraigne est désignée par le terme μυγαλέη, qui, bien évidemment, doit être considéré comme une synthèse des termes μῦς (souris) et γαλέη (belette). Par conséquent, en grec ancien, la musaraigne apparaît comme une «souris-belette», c'est-à-dire comme une souris qui joue, à l'égard des serpents, le rôle d'une belette.

---

[72] Diodore, V, 58, 4-5.

[73] En ancien français, cet animal était désigné par le terme «mygale» (W. von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, III, Basel, 1969, p. 314), dérivant du grec μυγαλέη qui avait pour équivalent populaire «rablette» (W. von Wartburg, *op. cit.*, X, 1962, p. 120). Ce terme disparut pour laisser la place à «musaraigne», dérivant du latin *musaraneus* (de *mus* «souris» et de *araneus* «araignée»). Au XIXe siècle, le terme «mygale» fut de nouveau utilisé pour désigner, selon la définition du *Robert*, «une grande araignée fouisseuse qui se creuse dans le sol un abri qu'elle ferme avec un opercule amovible». Devant ce chassé-croisé des termes qui désignent ce soridé, il convient de faire remarquer que le dernier partenaire de Tirésias, qui est changé en belette à la fin du poème élégiaque de Sostrate, s'appelle Arachnos, c'est-à-dire, en grec ancien, «Araignée».

Puisqu'elle s'attaque aux serpents, la musaraigne évoque irrésistiblement la mangouste (*herpestes ichneumon*).

Voici, d'ailleurs, ce que raconte Elien sur cet animal:

> La même mangouste (ὁ δὲ ἰχνεύμων) est à la fois mâle et femelle, partageant l'une et l'autre natures, et la nature a donné le pouvoir au même animal d'engendrer et d'enfanter. (...) La mangouste se montre particulièrement hostile à l'égard des animaux qui sont les pires ennemis de l'homme, l'aspic et le crocodile. Les mangoustes, dit-on, sont les animaux sacrés de Léto et d'Ilithyie. Et les Héracléopolitains lui rendent un culte, dit-on [74].

Ce texte fait ressurgir certains éléments qui tiennent une place considérable dans l'histoire de Tirésias. Il s'agit, tout d'abord, de la bisexualité, mais aussi de la divination, puisque Léto est la mère d'Apollon. Il convient, par ailleurs, de rappeler que c'est Ilithyie, qui, de concert avec les Moires, change Galinthias en belette.

La remarque sémantique, qui vient d'être faite sur le terme grec qui désigne la musaraigne, et les prolongements, que cette remarque a suscités, jettent une lumière nouvelle sur le couple Tirésias-Arachnos, qui, dans le septième et dernier épisode du poème élégiaque de Sostrate, sont respectivement changés en souris et en belette. En outre, elle permet de boucler la boucle, en rattachant ce septième épisode de la troisième version du mythe de Tirésias (C) au premier épisode de la première version ($A^1$).

Avant de terminer cette analyse du mythe de Tirésias, récapitulons brièvement ce qui a pu être dit au sujet de ce bestiaire de la divination, qui n'a cessé de s'enrichir jusqu'à maintenant.

Ce bestiaire comprend, entre autres, le serpent, le lézard, certains insectes (scolopendre, sphondyle, etc.), la souris, la taupe, le lièvre, le blaireau, la belette et l'hyène. Or, tous ces animaux, excepté l'hyène, sont considérés, puisqu'ils vivent dans des trous creusés dans la terre, sinon comme des êtres nés de la terre (γηγενεῖς), du moins comme des êtres chthoniens. Cette caractéristique commune n'exclut cependant pas toute différence. En effet, parmi les représentants les plus importants de ce bestiaire, il est possible d'introduire certaines distinctions.

---

[74] Elien, *N.A.*, X, 47.

Le serpent, tout d'abord, apparaît, comme nous l'avons déjà vu, comme l'animal sacré de Gaia, la Terre; et il doit en aller de même pour certains des autres animaux qui lui sont assimilés, notamment le lézard et certains insectes (scolopendre, sphondyle, etc.)

Et, après l'appropriation, par Apollon, aux dépens d'un serpent, qui en est le gardien, des puissances divinatoires que recèle Gaia, la Terre, c'est la souris qui devient l'animal divinatoire par excellence. Certes, il s'agit là d'un animal, dont la proximité avec la terre est moindre que celle du serpent. Cependant, la souris demeure un animal chthonien, quelquefois même présenté comme un être né de la terre (γηγενής). Cela suffit à rappeler l'origine ultime des pouvoirs divinatoires d'Apollon.

Et, enfin, lorsqu'Apollon transmet à son fils Asklépios une partie de ses pouvoirs divinatoires, ceux notamment qui concernent la médecine, c'est la taupe qui prend le relais de la souris. Une fois de plus, la subsistance des stades antérieurs est bien marquée. D'une part, parce que la taupe, l'animal sacré d'Asklépios, n'est, en définitive, qu'une souris aveugle. Et d'autre part, parce que, comme les pouvoirs divinatoires transmis à Asklépios par Apollon sont précisément ceux, dont les rapports avec la terre sont les plus évidents, Asklépios a aussi, pour attribut, le serpent.

Or, Tirésias, dans les deux premières versions du mythe qui le concerne, s'attaque, de façon explicite ou implicite, à un couple de serpents, cherchant ainsi, selon ce que laissent supposer plusieurs indices, à s'approprier les puissances divinatoires que recèle Gaia, la Terre.

Aussi semble-t-il naturel que, dans une troisième version du même mythe, Tirésias soit assimilé à Apollon, en étant transformé en souris, alors que son partenaire sexuel, Arachnos, est changé en belette. Or, cette souris, qui joue le rôle d'une belette à l'égard du serpent, évoque bien évidemment la musaraigne et la mangouste, qui est bisexuée comme Tirésias.

Par là, sont associés aux animaux précédents, le lièvre, le blaireau et l'hyène, qui, tous trois, sont bisexués et qui entretiennent certains rapports avec la divination.

Enfin, puisque, dans les deux premières versions de ce mythe, Tirésias est aveugle, on ne peut s'empêcher, à la suite de sa métamorphose à la fin de la troisième version, de penser à cette souris aveugle, qu'est la taupe.

Or, ce que nous venons de dire sur le bestiaire de la divination renforce les conjectures qu'il convient de faire relativement aux différents états du mythe de Tirésias.

Une première version, constituée par le premier épisode ($A^1$) de ce que nous avons considéré jusqu'ici comme la première version de ce mythe (A), aurait présenté Tirésias comme un personnage qui, à l'instar d'Apollon, aurait agressé un couple de serpents, en vue de s'approprier les puissances recelées par Gaia, la Terre, et dont ils auraient été les gardiens. Mais cette première version aurait presque disparu, au point de ne devenir qu'un épisode, la premier, de ce que nous avons jusqu'ici considéré comme la première version (A) du mythe de Tirésias.

Cette première version ($A^1$) aurait été transposée en une seconde version, constituée par ce que nous avons jusqu'ici considéré comme le second épisode de la première version ($A^2$), et parallèlement à laquelle se serait développée une troisième version, constituée par ce que nous avons considéré jusqu'ici comme la seconde version (B) du mythe de Tirésias. Aussi ces deux dernières versions ($A^2$ et B) reprennent-ils le même récit que la première version ($A^1$), mais en le transposant de la première génération du panthéon grec, où Gaia, la Terre, joue un rôle considérable, aux deux dernières générations, où ce sont d'une part Zeus et Héra, et d'autre part Athéna, qui prennent la vedette; cette transposition impliquant, par ailleurs, l'occultation, au moins partielle, dans ces deux versions, de l'élément de la bisexualité successive.

Enfin, en tenant compte de cette transposition, Sostrate aurait opéré un déplacement dans une quatrième version, constituée par ce que nous avons jusqu'ici considéré comme la troisième version (C) du mythe de Tirésias. En effet, après avoir utilisé les autres versions comme préambule, Sostrate présente Tirésias comme une souris tueuse de serpents. Par là, Sostrate revient à la version primordiale ($A^1$) du mythe de Tirésias, mais il en déplace le centre d'intérêt, en s'intéressant non à l'animal agressé, c'est-à-dire le serpent, mais à l'animal agresseur, c'est-à-dire la souris.

Ainsi, dans ces trois versions du mythe de Tirésias, qui, en définitive, sont quatre, et dont l'agencement est le suivant:

$$\begin{tikzcd}
 & A^2 \\
A^1 \arrow[ur] \arrow[dr] \arrow[dd, leftrightarrow] & \\
 & B \\
C &
\end{tikzcd}$$

un seul et même récit est-il sans cesse repris, bien que les éléments qui le composent soient soumis à un travail de transposition ou de déplacement.

# CONCLUSION

On peut donc, maintenant, répondre positivement à la question posée au début de ce livre sur la validité, à un niveau théorique, de l'usage de l'expression: «*Le mythe de Tirésias*».

Mais cette réponse a exigé, au préalable, la mise en oeuvre d'une analyse structurale aux prolongements imprévus.

Cette analyse, comme nous l'avons dit et répété tout au long de ce livre, ne portait pas sur la signification proprement dite du mythe de Tirésias. En effet, les éléments que nous avons isolés, dès le début, comme pertinents, précisément parce qu'ils constituaient les unités les plus signifiantes de ce mythe, équivalaient à des présupposés, renvoyant, par ailleurs, à toute une série d'oppositions, que Tirésias, comme médiateur transcendait et donc transgressait.

En fait, cette analyse visait à décrire d'une part l'organisation profonde de ces éléments signifiants dans chacune des variantes des trois versions qui nous sont parvenues de ce mythe, et d'autre part la transformation de ces types d'organisation.

En effet, après avoir fait une brève analyse formelle de l'organisation narrative superficielle des deux premières versions proprement dites du mythe de Tirésias, nous avons porté notre attention sur les relations qui permettaient d'articuler les uns aux autres les six éléments signifiants que nous avions considérés comme pertinents dans le cadre du ces deux premières versions.

Tout d'abord, une analyse de second épisode de la première version ($A^2$) et de la seconde version (B) du mythe de Tirésias nous a permis d'établir ce réseau de relations. Tirésias, en tant que devin, est, avant tout, un médiateur entre les dieux et les hommes. De ce fait, il doit être considéré comme un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, ce qui lui permet de participer de cette immortalité, qui caractérise les dieux. En effet, Tirésias, qui vit pendant sept générations, ne connaît pas vraiment la mort. Or, cette position privilégiée lui permet, par choc en retour, d'être un médiateur, d'une part entre les générations de la maison royale de Thèbes, et d'autre part entre les vivants et les morts.

Cependant, d'un certain point de vue, cette transcendance apparaît comme une transgression de l'ordre habituel des choses, fondé sur le respect d'oppositions majeures, établies une fois pour toutes à l'origine du monde actuel. Aussi Tirésias est-il l'objet d'une répression aussi bien de la part des dieux, qui supportent mal que leurs secrets soient révélés aux hommes par un devin, que de la part des hommes, qui ne reconnaissent pas ce devin, qui a part à la connaissance et à l'immortalité des dieux, comme l'un des leurs. Voilà pourquoi Tirésias, en plus d'être aveuglé par les dieux, qui, pour suppléer à cette mutilation, lui donnent un bâton, (lequel, par ailleurs, doit, presque certainement, être considéré comme un signe de son statut d'être intermédiaire et de sa fonction de médiateur), n'est pas cru des hommes qui s'en moquent et qui, quelquefois même, l'insultent.

Puis, dans une analyse du premier épisode de la première version ($A^1$), nous avons pu démontrer que ce même réseau de relations s'organisait, cette fois, autour de la figure du serpent, le gardien attitré de toutes les puissances que recèle Gaia, la Terre, l'inspiratrice primordiale d'oracles et la dépositaire de toutes les forces vitales, qui n'en sortent que pour y revenir dans un cycle sans fin.

D'une part, en effet, le serpent apparaît comme le gardien et le dispensateur de la puissance divinatoire. Voilà pourquoi, semble-t-il, dans le premier épisode de la première version, Tirésias, à l'instar d'Apollon, s'attaque à un couple de serpents, alors que, dans la seconde version, son pouvoir divinatoire lui vient d'Athéna, qui le lui communique, dans la *variante* B02, à la façon d'un serpent. Voilà pourquoi aussi un couple de serpents entrelacés autour d'un bâton peut devenir, pour un devin, l'emblème de sa fonction de médiateur, dont la bisexualité successive, dans le cas de Tirésias, n'est qu'un aspect.

Par ailleurs, le serpent entretient des rapports privilégiés avec la mort et la vie. C'est, en effet, sous la forme d'un serpent que les âmes retournent dans la terre. Et, en outre, parce qu'il se dépouille chaque année de sa peau (de sa vieillesse), le serpent passe pour être doté d'une longévité extraordinaire, du genre de celle dont est doté Tirésias.

Enfin, même l'aspect de transgression lié au statut de médiateur de Tirésias peut être pris en considération dans cette lecture, où la figure du serpent, dans le premier épisode de la première version, se superpose à celle d'Athéna, dans la seconde version.

Dans une troisième version du même mythe, le même réseau de relations s'organise, cette fois non plus autour de l'animal agressé, le serpent, mais autour de l'animal agresseur, une souris tueuse de serpents, en quoi Aphrodite transforme Tirésias.

Certes, dans cette version, la plupart des éléments signifiants sont réutilisés en subissant des modifications plus ou moins considérables: Tirésias change six fois de sexe; la divination ne lui vient plus ni de Gaia, la Terre, ni d'Athéna, mais de Zeus, peut-être, et de Chiron; il n'est pas aveuglé, mais son fils est affligé de strabisme; il ne semble pas vivre pendant sept générations, mais passer par les sept âges de la vie, en étant alternativement femme et homme; enfin, rien n'indique qu'il puisse être un médiateur entre les vivants et les morts et qu'il ait un bâton. Aussi notre analyse de cette version visait-elle à montrer que ces modifications n'altéraient pas profondément la signification de ces éléments, et qu'il était même possible d'établir un lien, à l'intérieur de ces éléments, entre la signification qui était la leur dans les deux premières versions et celle qu'ils recevaient dans cette troisième version.

Cela fait, nous avons cherché à reconstituer un nouveau type d'organisation centré, comme nous l'avons dit plus haut, non plus autour de l'animal agressé, le serpent, mais de l'animal agresseur, une souris tueuse de serpents.

Ces analyses du premier épisode de la première version ($A^1$), d'une part, et de la troisième version (C), d'autre part, nous ont amené à décrire la transformation de l'organisation propre au premier épisode de la première version ($A^1$), d'abord en celle du groupe formé par le second épisode de la première version ($A^2$) et par la deuxième version (B), puis en celle de la troisième version (C).

Certes, il s'agit là d'une hypothèse historique, dans la mesure où cette double transformation n'a pu se produire que dans le temps. Cependant, il convient de signaler que ce rétablissement de l'histoire présente un caractère tout à fait particulier. En effet, dans cette analyse, l'histoire n'est pas principe d'explication. Mise entre parenthèses dès le début pour des raisons méthodologiques, elle ne réapparaît qu'à la fin, comme une hypothèse s'intégrant dans le cadre de cette explication. Aussi, dans cette perspective, pourrait-on donner cette définition tout à fait hétérodoxe de l'histoire: ce qui transmet en modifiant sans changer.

Mais, ce n'est pas tout. Il nous faut, maintenant, prendre en considération les documents iconographiques, sur lesquels il est possible d'identifier avec assez de certitude la figure du devin Tirésias.

## ANNEXE I

# SUPPLÉMENT ICONOGRAPHIQUE

Ce supplément iconographique nous permettra d'illustrer l'analyse textuelle, que nous venons de terminer, et même, selon les cas, de la confirmer ou de la prolonger.

Les documents iconographiques [1], sur lesquels il est possible d'identifier, avec assez de certitude, la figure du devin Tirésias, ne sont, en effet, que des illustrations de texte. Or, le propre d'une illustration est de présenter à la fois des points de similitude et des points de divergence, par rapport au texte auquel elle se rapporte. Aussi peut-on s'attendre à trouver, dans ces documents iconographiques, non seulement plusieurs des traits que nous avons considérés comme pertinents dans le cadre de l'analyse textuelle que nous venons de faire, mais aussi certains autres traits, dont nous n'avions pu, au cours de cette analyse, que conjecturer l'importance.

Les documents iconographiques, qui représentent Tirésias, se divisent en deux groupes: ceux qui se rapportent au cycle troyen, et ceux qui se rapportent au cycle thébain.

Ceux du premier groupe présentent, d'ailleurs, une caractéristique supplémentaire. Ils sont tous relatifs à la *Nekyia* [2] (évocation des morts), décrite dans les livres X et XI de l'*Odyssée*, et dont voici le texte abrégé:

> Circé — Fils de Laerte, écoute, ô rejeton des dieux, Ulysse aux mille ruses! Si, dans cette maison, ce n'est plus de bon coeur que vous restez, partez! Mais voici le premier des voyages à faire:

---

[1] Jusqu'ici, l'étude des documents iconographiques relatifs à Tirésias, qui présente le plus d'intérêt est celle du *Roschers Lexikon*, V, *s.v.* Teiresias, col. 200-207. Il convient, cependant, de compléter cette étude par quelques indications se trouvant dans la *R.E.*, V A 2 (1934), *s.v.* Teiresias, 132 (Schwenn), et par l'article «Tiresia», *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, Roma, VII, 1966, pp. 872 b-873 a (Uggeri).

[2] Pour une étude d'ensemble des documents iconographiques relatifs à la *Nekyia* homérique, *cf.* O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens dans l'art antique*, Paris, 1968, ch. III, *L'évocation des morts*, pp. 133-144.

c'est chez Hadès et la terrible Perséphone, pour demander conseil à l'ombre du devin Tirésias de Thèbes, l'aveugle qui n'a rien perdu de sa sagesse, car, jusque dans la mort, Perséphone a voulu que, seul, il conservât le sens et la raison, parmi le vol des ombres [3].

(. . .)

Circé — A quoi bon ce souci d'un pilote à ton bord? Pars! et, dressant le mât, déploie les blanches voiles! puis, assis, laisse faire au souffle de Borée qui vous emportera. Ton vaisseau va d'abord traverser l'Océan. Quand vous aurez atteint le Petit Promontoire, le bois de Perséphone, ses saules aux fruits morts et ses hauts peupliers, échouez le vaisseau sur le bord des courants profonds de l'Océan; mais, toi prends ton chemin vers la maison d'Hadès! A travers le marais, avance jusqu'aux lieux ou l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte. Les deux fleuves hurleurs confluent devant la Pierre: c'est là qu'il faut aller, — écoute bien mes ordres — et là, creuser, seigneur, une fosse carrée d'une coudée ou presque. Autour de cette fosse, fais à tous les défunts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième; puis, saupoudrant le trou d'une blanche farine, invoque longuement les morts, têtes sans force; promets-leur qu'en Ithaque aussitôt revenu, tu prendras la meilleure de tes vaches stériles pour la sacrifier sur un bûcher rempli des plus belles offrandes; mais, en outre, promets au seul Tirésias un noir bélier sans tache, la fleur de vos troupeaux. Quand ta prière aura invoqué les défunts, fais à ce noble peuple l'offrande d'un agneau et d'une brebis noire, en tournant vers l'Erèbe la tête des victimes; mais détourne les yeux et ne regarde, toi, que les courants du fleuve. Les ombres des défunts qui dorment dans la mort vont accourir en foule. Active alors tes gens: qu'ils écorchent les bêtes, dont l'airain sans pitié vient de trancher la gorge; qu'ils fassent l'holocauste en adjurant les dieux, Hadès le fort et la terrible Perséphone; quant à toi, reste assis; mais, du long de ta cuisse, tire ton glaive à pointe, pour interdire aux morts, à ces têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirésias n'aura pas répondu. Tu verras aussitôt arriver ce devin: c'est lui qui te dira, ô meneur des guerriers! la route et les distances et comment revenir sur la mer aux poissons [4].

(. . .)

Arrivés en ce lieu, nous tirons le vaisseau sur le bord du courant,

---

[3] Homère, *Od.*, X, 488-495. Trad. de V. Bérard, (Paris, Les Belles Lettres, (3e éd.), 1939).

[4] *Id.*, X, 505-540. Trad. de V. Bérard.

> nous en sortons les bêtes et, longeant l'Océan, nous allons à l'endroit que m'avait dit Circé.
>
> Là, pendant qu'Euryloque, aidé de Périmède, se charge des victimes, je prends le glaive à pointe qui me battait la cuisse et je creuse un carré d'une coudée ou presque; puis, autour de la fosse, je fais à tous les morts les trois libations, d'abord de lait miellé, ensuite de vin doux, et d'eau pure en troisième; je répands sur le trou une blanche farine et, priant, suppliant les morts, têtes sans force, je promets qu'en Ithaque, aussitôt revenu, je prendrai la meilleure de mes vaches stériles pour la sacrifier sur un bûcher rempli des plus belles offrandes; en outre, je promets au seul Tirésias un noir bélier sans tache, la fleur de nos troupeaux.
>
> Quand j'ai fait la prière et l'invocation au peuple des défunts, je saisis les victimes; sur la fosse, où le sang coule en sombres vapeurs, je leur tranche le gorge et, du fond de l'Erèbe, je vois se rassembler les ombres des défunts qui dorment dans la mort: femmes et jeunes gens, vieillards chargés d'épreuve, tendres vierges portant au coeur leur premier deuil, guerriers tombés en foule sous le bronze des lances. Ces victimes d'Arès avaient encore leurs armes couvertes de leur sang. En foule, ils accouraient à l'entour de la fosse, avec des cris horribles: je verdissais de crainte. Mais je presse mes gens de dépouiller les bêtes, dont l'airain sans pitié vient de trancher la gorge: ils me font l'holocauste, en adjurant les dieux, Hadès le fort, et la terrible Perséphone; moi j'interdis à tous les morts, têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirésias ne m'a pas répondu [5].
>
> (. . .)
>
> Mais son ombre survient, tenant le sceptre d'or et, me reconnaissant, Tirésias de Thèbes m'adresse la parole [6].

Parmi les documents iconographiques représentant cette *Nekyia*, deux sont perdus, qui nous sont pourtant connus par l'intermédiaire des témoignages de Pausanias et de Pline l'ancien.

Il s'agit, en premier lieu, d'une oeuvre de Polygnote.

En fait, cette *Nekyia* constituait la seconde partie du grand tableau peint entre 458 et 447 avant J.-C. par Polygnote pour la *leschè* des Cnidiens à Delphes.

La première partie de ce tableau décrivait le rembarquement des Grecs, après le sac de Troie, et illustrait des épisodes empruntés à la *Petite Iliade* et à l'*Iliou Persis*.

---

[5] Homère, *Od.*, XI, 19-50. Trad. de V. Bérard.

[6] *Id.*, XI, 90-91. Trad. de V. Bérard.

La seconde, celle qui nous intéresse, avait pour sujet une *Nekyia* inspirée non seulement par les livres X et XI de l'*Odyssée,* mais aussi par la *Minyade* et les *Nostoi.*

Voici ce que dit sur cette seconde partie Pausanias [7], qui a pu voir ce tableau de Polygnote, lors de sa visite à Delphes, vers 150 après J.-C.

> L'autre partie de ce tableau, celle de gauche, représente Ulysse descendu chez celui qu'on appelle Hadès pour consulter Tirésias sur la façon de retourner, sain et sauf, chez lui. Voici comment se présentent les éléments de ce tableau [8].

La description faite par Pausanias de cette seconde partie du tableau de Polygnote est assez longue. Malheureusement, seul un court passage mentionne la présence de Tirésias dans cet immense ensemble pictural:

> Ce dernier (Ulysse) est assis, les jambes repliées, et tient son glaive au-dessus de la fosse. Et le devin Tirésias s'avance vers cette fosse [9].

C'est d'ailleurs en se basant sur cette seule indication que C. Robert [10] a pu situer Tirésias dans la reconstruction qu'il a proposée de ce tableau de Polygnote.

Un siècle plus tard, Nicias peignit aussi une *Nekyia,* que mentionne Pline l'ancien dans son *Histoire naturelle:*

> A Athènes, il y a une *Nekromantia* homérique. Cette dernière oeuvre, Nicias refusa de la vendre au roi Attale pour 60 talents et préféra la donner à sa cité, parce qu'il était fort riche [11].

Cet Attale, dont parle Pline l'ancien doit, sans doute, être Attale I de Pergame (241-157 avant J.-C.). De toute évidence, donc, Pline l'ancien a commis, sur ce point, une erreur. Aussi Plutarque [12], qui rapporte la même anecdote en qualifiant par ailleurs le tableau de Nicias de *Nekyia*, parle-t-il de Ptolémée I Soter (376/6-283/2) au lieu d'Attale I de Pergame. En outre, l'*Anthologie palatine* [13], s'accorde avec Plutarque sur l'un et l'autre points.

---

[7] Pausanias, X, 28, 1-31.

[8] *Id.*, X, 28, 1.

[9] *Id.*, X, 28, 8.

[10] C. Robert, *Die 'Nekyia' des Polygnot,* 16. Hallisches Winckelmannsprogramm, Halle, 1892, Pour une bibliographie récente sur le sujet, *cf.* O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens...,* pp. 133-134, no. 225.

[11] Pline l'ancien, *H.N.*, XXXV, 132.

[12] Plutarque, *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 11, 2, 1093 e.

Certes, ces œuvres de Polygnote et de Nicias ont dû inspirer directement ou indirectement les artistes qui ont traité le même sujet. Cependant, puisque les questions d'influence ne sont jamais décisives, et comme les choses sont compliquées ici par le fait que ces oeuvres, qui, selon cette hypothèse, ont servi de modèles, ont disparu, il ne nous semble pas opportun d'insister sur ce point. Aussi présenterons-nous les six documents iconographiques, que nous avons pu réunir, et qui ont pour thème la *Nekyia* homérique, sans nous poser aucune question d'influence.

Quatre, et peut-être même cinq (si on accepte l'hypothèse de K. Lehmann-Hartleben) de ces documents iconographiques illustrent la scène la plus importante de cette *Nekyia:* la rencontre d'Ulysse avec Tirésias. Et celui qui reste représente le devin dans le monde des morts.

Le document iconographique le plus spectaculaire demeure, sans contredit, cette peinture murale (*Figure 1*), appartenant à un vaste ensemble pictural de 14 mètres de longueur sur 1 mètre 50 de hauteur, qui se trouvait dans une maison romaine, découverte en 1848, à Rome, sur les pentes de l'Esquilin. Cette peinture, qui doit dater des environs de 40 avant J.-C., est conservée à la bibliothèque Vaticane [14].

Sous un rocher percé, couvert de plantes, et que traverse un violent rayon de lumière, se tient Ulysse, le buste penché vers l'avant, le pied gauche posé sur une pierre. Sa main gauche est posée sur son genou gauche, alors que sa main droite semble tenir un glaive. Cette arme lui permet de tenir à distance les ombres des morts, qui se pressent pour boire le sang des victimes égorgés, qui a coulé dans la fosse creusée à ses pieds. D'ailleurs, on voit, derrière Ulysse, deux hommes, Euryloque et Périmède [15], entraînant, par les pattes, l'une de ces victimes.

---

[13] *Anthologie Palat*, IX, 792.

[14] *Cf.* sur le sujet, B. Nogara, *Le Nozze Aldobrandine, I paesaggi con scene dell'Odissea e le altre pitture murali antiche conservate nella Biblioteca Vaticana e nei Musei pontifici*, (Collezioni archeologiche, artistiche e numismatiche dei palazzi apostolici, volume II), Milan, 1907. Sur l'ensemble de cette fresque murale, *cf. Paesaggi con scene dell'Odissea*, pp. 37-50. Et sur la *nekyia* proprement dite, *cf.* pp. 46-49. Pour des illustrations de cette *nekyia*, *cf.* planches, XII, XXIII, XXIV. Pour une bibliographie récente sur le sujet, *cf.* O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens . . .*, p. 138, no. 238.

La première ombre, c'est-à-dire celle qui est la plus proche de la fosse et donc d'Ulysse, est l'ombre de Tirésias. Un peu penché vers l'avant, Tirésias est un vieillard, dont les cheveux et la barbe sont de couleur blanche, et qui tient un bâton.

Puis viennent les ombres de Phèdre [16], d'Ariane [17] et de Léda [18], qui se distinguent d'un groupe confus [19].

Enfin, plus haut, assis sur un rocher, la tête entre les mains, se trouve l'ombre d'Elpénor [20].

Par ailleurs, dans un article, publié en 1943 dans *Hesperia*, K. Lehmann-Hartleben a tenté de démontrer qu'il fallait reconnaître dans le buste d'un homme barbu, qui se trouve actuellement conservé au musée de Samothrace (no 39.531), une représentation de Tirésias, faisant partie d'un groupe sculpté par un artiste Thasien vers 460 avant J.-C., et dont le sujet était la *Nekyia* homérique (*Figure 2*). Et cela, en dépit du fait que Cyriaque d'Ancône, qui avait fait des dessins de ce monument, lors de sa visite à Samothrace en octobre 1444, avait cru reconnaître, en ce buste, un portrait d'Aristote [21].

Il est très difficile de se prononcer sur le sujet, étant donné le très mauvais état de conservation du buste en question. Cependant, les conclusions de K. Lehmann-Hartleben semblent plausibles.

Enfin, dans la deuxième chambre d'une tombe étrusque, la Tomba dell'Orco à Corneto (Tarquinia), on trouve une peinture murale, du IIIe ou du IIe siècle avant J.-C., qui représente le monde des morts en général, et, plus particulièrement, Tirésias (*Figure 3*).

[15] *Od.*, XI, 23-24.

[16] *Od.*, XI, 320.

[17] *Ibid.*

[18] *Od.*, XI, 298-300.

[19] *Od.*, XI, 225-234.

[20] *Od.*, XI, 51-84.

[21] K. Lehmann-Hartleben, «Cyriacus of Ancona and Teiresias in Samothrace» *Hesperia*, XII, 1943, pp. 115-134. Mentionné par O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens* . . ., p. 134, no. 226. Pour une discussion récente de ce buste, *cf.* Ph. W. Lehmann, dans *Samothracian reflections, Aspects of the revival of the antique*, (Bolligen Series XCII), Princeton, 1973, pp.15 *sq.*

Certes, il ne peut s'agir, à proprement parler, d'une illustration de la *Nekyia* homérique. Cependant, le sujet traité est similaire [22].

Tirésias y apparaît flanqué, à gauche, par Ajax [23], et, à droite, par Agamemnon [24]. C'est un vieillard barbu, aux longs cheveux blancs. Son visage est tourné vers la droite. Et sa cécité est bien marquée par deux traits à la place des yeux. Il est vêtu d'un long manteau, dont un pan, semble-t-il, lui recouvre la tête. Et il s'appuie sur un bâton. Son aspect et le vêtement qu'il porte, incitent à considérer ce personnage comme un être féminoïde. Au-dessus de sa tête, en demi-cercle, sur le côté droit, se trouve une inscription en caractères rétrogrades, qui se lit comme suit: *hinthial Teriasals*, c'est-à-dire «l'ombre de Tirésias» [25].

Passons, maintenant, aux trois autres documents iconographiques qui portent, plus précisément, sur l'épisode le plus important de la *Nekyia* homérique: la recontre d'Ulysse avec Tirésias.

Le premier de ces documents se trouve sur un remarquable cratère apuléen du milieu du Ve siècle avant J.-C., conservé au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, à Paris [26].

L'une des faces de ce cratère (*Figure 4*) représente Ulysse, assis sur un tas de grosses pierres et flanqué à gauche et à droite de deux personnages debout, probablement Euryloque et Périmède. Voici d'ailleurs comment le décrit, en détail, A. de Ridder:

> ... le pied droit de profil et le gauche de trois quarts, la tête penchée à gauche et de trois quarts, la main droite, tenant le glaive, reposant sur le genou, la main gauche, en arrière, appuyée sur le siège rocheux (les cheveux et la barbe embroussaillés et foncés, le front plissé de deux rides), le mamelon indiqué par un cercle entouré de points, baudrier et fourreau tressés (?), le glaive

---

[22] Sur le sujet, *cf.* C. Pauli, *Corpus inscriptionum Etruscarum*, II, 1³, Leipzig, 1936, pp. 206-217, no. 5354-5375. Sur Tirésias, en particulier, pp. 214-215, no. 5368.

[23] Sur le sujet, *cf.* C. Pauli, *op. cit.*, p. 214, no. 5367.

[24] Sur le sujet, *cf.* C. Pauli, *op. cit.*, pp. 215-216, no. 5369.

[25] Sur le sujet, *cf.* C. Pauli, *op. cit.*, pp. 214-215, no. 5368. Il faut comparer cette inscription à celle qu'on trouve sur le miroir étrusque, qu'on décrira plus loin, *cf.* p. 124, n. 31.

[26] Sur ce cratère, *cf.* A. de Ridder, *Catalogue des vases peints de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1901, pp. 312-313; F. Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, Marburg, 1960 (2ᵉ éd. corrigée et augmentée), p. 320; et O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens...*, p. 136, no. 228.

> taché de sang, les endromides comme plus haut (c'est-à-dire lacés entre pattes en forme de demi-cercles, l'ἀγκύλη indiquée), chlamyde sur l'épaule gauche, drapant le siège, sous le corps, un pan repassant entre les jambes en haut de la cuisse droite, les taches sur les pierres pouvant indiquer des herbes [27].

Entre les pieds d'Ulysse, gît la dépouille d'un bélier, d'où le sang coule. Et devant le pied droit, surgit la tête de Tirésias qui vient boire ce sang. De longs filaments blancs marquent les cheveux et la barbe. Des traits à la place des yeux indiquent la cécité du devin thébain. Et sur son épaule, qui se détache à peine du sol, on discerne un *himation*.

Or, il existe un bas relief néo-attique, du Ier ou du IIe siècle avant J.-C. très probablement, conservé au musée du Louvre (no 574), à Paris [28], qui représente à peu près la même scène (*Figure 5*).

Ulysse, nu, se tient debout, penché vers l'avant, le pied gauche sur un rocher. Son bras gauche s'appuie sur sa cuisse gauche drapée dans une pièce de tissu. Dans sa main gauche, Ulysse tient un fourreau, et dans la droite, il brandit le glaive qu'il en a tiré. Sa barbe et ses cheveux sont courts, et il porte une espèce de bonnet.

Face à lui, assis sur un rocher, Tirésias, drapé dans un long manteau, dont un pan lui recouvre la tête, tient dans ses mains un long bâton, sur lequel il appuie son front. L'extrémité supérieure de ce bâton présente un renflement sculpté. Les yeux de Tirésias semblent aveugles. C'est un vieillard aux longs cheveux, et qui porte une barbe.

Enfin, le dernier document iconographique relatif au cycle troyen présente un intérêt considérable, en raison même de sa singularité.

Il s'agit d'un miroir étrusque (*Figure 6*), de la fin du Ve siècle avant J.-C., qui se trouve au Musée Etrusque Grégorien du Vatican (no 12.687) [29].

---

[27] A. de Ridder, *Catalogue des vases peints de la Bibliothèque Nationale*, p. 313.

[28] On trouve dans le *Roschers Lexikon* une excellente description de ce bas-relief (*cf.* V., col. 206). Pour une bibliographie récente sur le sujet, *cf.* O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens...*, pp. 137-138, no. 231.

[29] Sur le sujet, *cf.* O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes Odysséens...*, pp. 139-140, no. 235.

Ulysse, nu, est assis sur un vêtement, étendu sous lui. Il tient, dans sa main droite, un glaive, alors que sa main gauche empoigne le fourreau, dont il vient de tirer son arme. Devant son visage, à gauche, vers le bas, se détache une inscription, qui se lit ainsi: *Uthuxe,* c'est-à-dire «Ulysse».

Tirésias, lui, a été amené par Hermès psychagogue. L'inscription, qui se trouve devant le visage du dieu, l'appelle *Turms aitas* c'est-à-dire Ἑρμείας Ἀΐδου [30].

Et l'inscription, qui se trouve derrière la tête de Tirésias se lit comme suit: *hinthial Terasias,* c'est-à-dire «l'ombre de Tirésias» [31]. Cette ombre est une figure brisée, qui s'appuie sur un bâton posé sous son aisselle gauche, et qu'elle empoigne de ses deux mains [32].

Contrairement à toutes les autres représentations de lui, Tirésias apparaît ici comme un être jeune. Ses traits, sa coiffure et ses vêtements rappellant ceux d'une femme. Son visage et la forme de son corps ne présentent, en effet, aucune des caractéristiques masculines, qu'on peut discerner chez Ulysse et Hermès: carrure, forte musculature, maintien rigide. Ses cheveux, longs, que retient un bandeau semblent coiffés contrairement à ceux d'Ulysse et d'Hermès. Enfin, son vêtement tient à la fois du manteau masculin et du *chiton* féminin. Aussi, compte tenu de tous ces détails, est-on amené à conjecturer que Tirésias est un être efféminé, à mi-chemin entre l'homme et la femme.

Quoi qu'il en soit, Tirésias est aveugle. En effet, à la place des yeux, un trait unique indique cette infirmité.

A ce premier groupe de documents iconographiques relatifs directement ou indirectement au cycle troyen, s'en ajoute un autre relatif, celui-là, au cycle thébain. Ce dernier groupe se compose, en fait, d'illustrations d'épisodes de tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide.

---

[30] K. O. Müller-K. Deecke, *Die Etrusker,* II, Stuttgart, 1877, p. 74, note 126 b.

[31] *Cf.* note 25.

[32] Nous ne sommes pas d'accord avec T. Dohrn («Zwei Etruskischen Kandelabren», *Mitteilungen des Deutschen archaeologischen Instituts, Roemische Abteilung,* 66, 1959, pp. 45-64), que suit O. Touchefeu-Meynier (*Thèmes Odysséens. . .,* p. 139 no. 234), et qui propose de reconnaître une figure de Tirésias, similaire à celle qu'on trouve sur ce miroir, dans la statuette qui orne un candélabre du musée Etrusque Grégorien (no. 12.407), datant de la moitié du V^e^ siècle avant J.-C. Cette statuette représente un homme, glabre, drapé dans un manteau ample et appuyé sur un bâton dans une attitude souffreteuse et contorsionnée. En fait, aucun de ces traits ne permet d'associer, avec vraisemblance, cette statuette au Tirésias gravé sur ce miroir étrusque.

Le premier et peut-être le plus remarquable des documents de ce second groupe (*Figure 7*), pose, malheureusement, de très sérieuses difficultés. D'une part, en effet, ce cratère d'Italie méridionale ne nous est connu que par le dessin qu'en a fait Raoul-Rochette [33], qui affirme l'avoir trouvé chez un collectionneur privé de Naples, D. Aniello Sbani. Et d'autre part, son interprétation n'a pas cessé d'être un objet de polémiques.

En effet, même si tout le monde s'entend pour interpréter le registre supérieur, qui représente de gauche à droite, Athéna, Apollon Isménien et Héra, trois types d'interprétation différents ont été proposés pour expliquer le registre inférieur. Raoul-Rochette y discerne une scène d'initiation. Pour leur part, Huddilston [34] et C. Robert [35] reconnaissent là un épisode de l'*Iliade*, celui où Chrysès vient réclamer Chryséis à Agamemnon [36].

Cependant, ces deux interprétations semblent devoir être écartées. Celle de Raoul-Rochette ne mérite même pas d'être discutée, tellement elle est invraisemblable. Par ailleurs, celle de Huddilston et de Robert ne peut être retenue, et cela pour trois raisons. Premièrement, parce que le personnage central, qui représente Agamemnon, dans cette hypothèse, n'a pas cette attitude violente, qui est la sienne dans l'épisode de l'*Iliade* en question. Deuxièmement, parce que le personnage de droite, d'un maintien très digne, ne peut représenter Chrysès s'éloignant en tremblant devant la colère d'Agamemnon. En outre, C. Robert, pour identifier l'enfant qui tient la main de Chrysès, a recours à une hypothèse surprenante. Il fait de cet enfant le jeune Chrysès qui, dans l'*Iliade* [37], est le fils d'Agamemnon et de Chryséis, mais qui, dans le cadre de cette interprétation, devient le fils du vieux Chrysès.

---

[33] Raoul-Rochette, *Monumens inédits*, Paris, 1833, pp. 409-410.

[34] J.-H. Huddilston, *The attitude of Greek tragedians towards art*, London, 1898, p. 77.

[35] C. Robert, *Oidipus*, II, Berlin, 1915, p. 109.

[36] Homère, *Iliade*, I, 258 *sq*.

[37] Hygin, *Fables*, 121.

Dans cette perspective, il faut se rallier à la troisième hypothèse qui, depuis Overbeck[38], est généralement admise. Ce document iconographique illustrerait une scène de l'*Oedipe-roi*. Tirésias, mandé par Oedipe, est venu, guidé par un enfant[39]. Mais, effrayé par l'horreur des révélations qu'il doit faire, il veut s'en retourner[40]. C'est donc à cette tentative de départ, ou bien au départ effectif de Tirésias, après la longue discussion qu'il a, un peu plus tard, avec Oedipe[41], qu'il faut rattacher cette peinture. Certes, dans cette hypothèse, une difficulté subsiste. En effet, chez Sophocle, Jocaste, en qui il faut reconnaître le personnage féminin de gauche, n'est présente dans aucune de ces deux scènes. Cependant, il faut se rappeler qu'il s'agit là d'une illustration picturale, qui obéit à ses lois propres et qui, de ce fait, peut réunir arbitrairement des personnages essentiels du drame qu'elle représente, dans la mesure où la chose ne présente aucune contradiction.

Or, dans cette hypothèse il faut reconnaître, dans le personnage de droite, Tirésias. C'est un vieillard, qui porte un vêtement très richement orné[42], et qui l'apparente non seulement aux deux déesses qui se trouvent aux deux extrémités du registre supérieur, mais aussi au personnage féminin qui se trouve à gauche du registre inférieur et qui tient un miroir. Il existe donc une symétrie à la fois horizontale et verticale, selon laquelle Tirésias ne peut être considéré que comme un être efféminé.

Par ailleurs, deux choses indiquent que Tirésias doit être aveugle. D'une part, le fait qu'un enfant lui tienne la main comme pour le guider. Et d'autre part, le dessin de ses yeux, que malheureusement on ne connaît qu'à travers la reproduction de Raoul-Rochette, dont on ne peut évaluer le degré de précision.

Enfin, Tirésias tient, dans la main droite, un bâton, très richement orné, duquel pend, attaché au bout d'une chaînette ou d'une corde tressée, un objet, qu'on n'a pas encore su identifier. L'extrémité supérieure de ce bâton présente une forme bizarre. On dirait un temple à trois colonnades. Il semble que, par ce moyen, l'artiste ait voulu opposer ce bâton à celui que tient le personnage assis sur un trône devant Tirésias, et dont l'extrémité supérieure représente un oiseau, très probablement un aigle: le bâton de Tirésias étant l'emblème d'un pouvoir religieux, et celui d'Oedipe, celui du pouvoir royal. En outre, on remarquera, que l'enfant couronné de laurier, qui tient la main de Tirésias, lui aussi couronné de laurier, tient, dans la main droite, une branche de laurier, qui se dédouble. La récurrence de cet élément végétal semble préciser que le pouvoir religieux, dont est investi Tirésias, est celui de la divination.

---

[38] J. Overbeck, *Die Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis*, Stuttgart, 1857, pp. 62-66.

[39] *Oedipe-roi*, v. 444.

[40] *Id.*, v. 320.

[41] *Id.*, v. 408 *sq.*,

[42] Le dessin de ce vêtement rappelle irrésistiblement la remarque faite par Pollux, sur le genre de vêtement porté par Tirésias sur scène: ἀγρηνόν «c'était le tissu de laine qui ressemblait à un filet, et dont s'enveloppaient tout le corps Tirésias ou tout autre devin.» (*Onom.*, IV, 116), *cf.* Hesychius, *Lexicon*, et *Etym. magn.*, *s.v.* ἀγρηνόν.

Les choses sont beaucoup plus simples en ce qui concerne les deux bols à reliefs hellénistiques, que nous allons maintenant décrire. Selon U. Hausmann[43], ces bols sont des imitations de bols en argent, produites dans le second et le troisième quarts du IIe siècle avant J.-C. Par ailleurs, ils ne posent aucun problème d'interprétation général, puisque chacun des personnages, qu'ils représentent est identifié par une inscription.

Le premier de ces vases (*Figure 8*), qui provient de Thèbes et qui est conservé au British Museum (no G 104)[44], illustre, en quatre tableaux, les *Phéniciennes* d'Euripide.

Voici comment F. Courby décrit ces quatre tableaux:

> (De gauche à droite) Première scène: Créon et Tirésias, (v. 834-957). Créon (longue chlamyde qui laisse le bras droit à découvert) est tombé aux genoux de Tirésias (chauve, barbu, le torse nu) en suppliant (v. 923-924). Le devin, dont le corps est débile et le dos voûté, élève ses deux mains à hauteur de son visage. Que signifie ce geste? C. Robert a cru voir qu'il tenait un objet plat, et pense qu'on pourrait interpréter cet objet comme les tablettes divinatoires, les κλῆροι, dont il est question au v. 838. Exactement

---

[43] U. Hausmann, *Hellenistische Reliefbecher*, Stuttgart, 1959, pp. 50-51.

[44] H. B. Walters, *Catalogue of the Greek and Etruscan vases in the British Museum*, IV, London, 1896, p. 104, pl. 16; C. Robert, *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 23, 1908, pp. 193 *sq.*, pl. 6.; F. Courby, *Les vases grecs à reliefs*, Paris, 1922, p. 294, no. 20; U. Hausmann, *Hellenistische Reliefbecher*, no. 2, p. 52, pl. 10.1 et 12.3.

> à hauteur des mains, on aperçoit, au-dessus, un arbre; au-dessous, une large bande de petites bossettes, rappelant les bandelettes sacrées que nous verrons sur un autre bol (no 34); ces bossettes se terminent par un petit rectangle. La meilleure façon d'interpréter ces objets, à mon avis, est de supposer que la bande à bossettes représente la couronne d'or, montrée par Tirésias à Créon: «Cette couronne d'or que tu vois, je l'ai reçue comme prémices des dépouilles ennemies», 866-867; le rectangle inférieur et l'arbre évoqueraient quelque péribole sacré, peut-être, comme le pense C. Robert, le «hiéron de Tirésias» à Thèbes (Cf. Pausanias, IX, 16, 1: τὸ ἱερὸν οἰωνοσκοπεῖον Τειρεσίου καλούμενον). Derrière Tirésias, Manto, les mains sur l'épaule de son père, dirige ses pas.
>
> Deuxième scène; Duel d'Etéocle et de Polynice (v. 1377-1424). Ce sont deux guerriers, casqués, cuirassés, avec bouclier rond, et qui s'attaquent de la lance. A leur côté pend ce glaive avec lequel les frères ennemis achèveront leur lutte, quand ils auront brisé leurs lances (v. 1404). La ville de Thèbes (inscr.: θήβη) coiffée d'une couronne murale, un sceptre en main, assise sur un rocher, assiste au combat. Sa main gauche portée au menton exprime la stupeur.
>
> Troisième scène: L'envoyé prévient Jocaste (v. 1259-1283). L'envoyé est un soldat encore armé de la lance, mais qui a déposé ses autres armes et ne porte qu'une tunique et une chlamyde. Jocaste jette en hâte un himation sur ses épaules, et, se retournant vers Antigone qui s'élance hors d'une porte, lui fait de la main signe de se hâter.
>
> Quatrième scène: Entretien d'Antigone et de Créon (v. 1643-1682). Entre temps, s'est déroulé le combat des deux frères (voir bol no 21). Antigone vient supplier Créon d'autoriser leur sépulture; elle n'a pas encore l'attitude hautaine qu'elle prendra à la fin de l'entretien. Fléchissant sur les genoux, elle tend la main vers son oncle qui, debout, le poing gauche sous le menton, le bras droit croisé sur la poitrine, paraît manifester son dessein d'être inflexible [45].

En fait, seul le premier tableau nous intéresse vraiment.

La description de ce tableau ne pose qu'un seul problème de détail, celui de savoir ce que sont les objets qui se trouvent entre Créon et Tirésias. Pour notre part, nous aurions plutôt tendance à interpréter les bossettes qui se trouvent sous les mains de Tirésias, comme l'écorce qui recouvre le tronc de l'arbre, dont la tête surgit au-dessus des mains du devin. Par ailleurs, si le rectangle inférieur, qui se trouve dans le prolongement de ces bossettes, représente effectivement un péribole sacré, et notamment celui de Tirésias à

---

[45] F. Courby, *Les vases grecs à reliefs*, pp. 294-295.

Thèbes, il deviendrait possible de supposer que le temple à colonnades, qui surmonte le bâton de Tirésias dans la *figure 8*, représente ce *hiéron* qui est, avant tout, un observatoire. Nous reviendrons plus loin sur ce détail.

Passons, pour le moment, à cet autre bol à reliefs (*Figure 9*), qui provient de Tanagra, qui était conservé au Musée de Berlin (no 3161 o), et qui illustre des épisodes des *Sept contre Thèbes* [46].

Laissons, encore une fois, la parole à F. Courby, pour la description de ce bol:

> Episodes tirés des *Sept contre Thèbes*. (De gauche à droite). Deux guerriers nus et sans casque sont aux prises. L'un, l'épée, haute, cherche d'une main à arracher le bouclier de son adversaire qui tire son épée du fourreau. Il s'agit, d'après les inscriptions, d'Etéocle et de Polynice. Groupe de deux autres combattants: l'un à pied, imberbe, nu, armé d'une lance et d'une pelta, coiffé d'un pétase, est désigné par une inscription comme Créon: l'autre, Adraste, est à cheval, conformément à la tradition. A droite, un personnage âgé et barbu, qui représente Tirésias, est assis sur un trône. Puis, un autre couple de guerriers nus et sans casques, avec bouclier et épée; l'un d'eux, affalé, reçoit les coups de son adversaire, désigné par l'inscription comme Tydeus. A droite enfin, une femme âgée, en chiton et himation, assise sur un trône qui, la tête dans la main droite, donne les signes de l'affliction; c'est sans doute Jocaste [47].

En fait, il n'y a rien à ajouter à cette description, qui ne soulève aucune difficulté.

En revanche, le dernier document iconographique de ce second groupe fait surgir de redoutables problèmes, même si, par ailleurs, il s'avère être particulièrement intéressant.

Il s'agit de l'extrémité inférieure de l'anse d'un vase en bronze. Cette anse a été trouvée, entre Pozzuolo et San Fatucchio, dans l'un des petits groupes de tombes étrusques, qui se trouvent à proximité du lac de Trasimène, à l'ouest. Et il est maintenant conservé au musée d'Arezzo. Cette anse, selon G. F. Gamurrini [48], appartenait à un vase de style non pas étrusque, mais grec, datant du Ve siècle avant J.-C.

---

[46] C. Robert, «Homerische Becher,» *50. Programm zum Winckelmannsfeste der archeologischen Gesellschaft zu Berlin*, 1890, pp. 81 *sq.*; F. Courby, *Les vases grecs à reliefs*, pp. 306-307, no. 32; U. Hausmann, *Hellenistische Reliefbecher*, n. 37, p. 56.

[47] F. Courby, *Les vases grecs à reliefs*, pp. 306-307.

Il représente (*Figure 10*) un vieillard barbu, qui porte sur la tête une couronne, qui fait bourrelet. Ce vieillard est nu. Seule une chlamyde lui couvre la cuisse droite. Il est assis sur un mur formé de grands blocs tout d'une pièce. Son pied droit est posé sur ce mur, alors que son pied gauche est posé par terre. Son coude droit s'appuie sur son genou droit, et le dos de sa main droite soutient son menton. En revanche, sa main gauche est posée sur le mur, et semble exercer une pression, en vue de maintenir l'équilibre. La tête est relevée, et dirigée vers le haut: on ne peut dire si ses yeux sont aveugles. A l'extrême gauche de cette composition, on discerne un bâton, qui a la forme d'un caducée, et dont l'extrémité supérieure est constituée par deux serpents entrelacés.

Selon G. F. Gamurrini, il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'une représentation de Tirésias. Le bâton évoque le premier épisode de la première version du mythe de Tirésias, et actualise ainsi les possibilités de rapprochement, inscrites dans la structure de ce mythe, entre le bâton de Tirésias et le caducée d'Hermès.

La couronne, pour sa part, est celle, dont parle Euripide, dans les *Phéniciennes* [49].

Enfin, le mur, sur lequel est assis Tirésias, pourrait bien être celui de son observatoire à Thèbes [50]. Dans cette hypothèse, la position de sa tête indiquerait que Tirésias est effectivement en train d'observer les oiseaux.

Certes, cette observation ne peut être visuelle, du moins directement. En effet, si elle a pour objet le vol des oiseaux, elle doit être le fait d'une autre personne servant d'intermédiaire. Aussi Sophocle précise-t-il que les observations faites par Tirésias ont pour objet les cris des oiseaux:

> J'étais allé m'asseoir sur le siège, où j'observe depuis longtemps les oiseaux et où viennent aborder toutes leurs tribus, raconte

---

[48] G. F. Gamurrini, dans *Notizie degli scavi di antichità*, 1895, Milan, 1896, pp. 332-334.

[49] Euripide, *Phéniciennes*, v. 856.

[50] Pausanias, IX, 16, 1.

> Tirésias à Créon. Soudain, j'entends des accents jusqu'ici inconnus chez eux, les cris d'une excitation farouche et barbare. Je me rends compte aussitôt qu'ils se déchirent de leurs serres et s'entretuent: leurs bruissements d'ailes ne laissent pas de doute [51].

Et Euripide, qui est beaucoup moins explicite sur le sujet, mentionne la présence de Mantô auprès de Tirésias:

> Passe devant et guide-moi, ma fille, dit Tirésias qui, mandé par Oedipe, entre dans le palais royal. C'est toi l'oeil de l'aveugle, comme l'étoile pour le nautonnier; avance ici en plaçant mes pas sur le sol uni, pour m'épargner une chute, ton père est faible. Garde-moi dans ta main virginale les sorts que j'ai recueillis en consultant les augures sur le siège sacré où je prophétise. [52]

Cette dernière phrase suscite des réminiscences.

Elle permet, en effet, d'établir tout un réseau de relations entre le mur, sur lequel est assis Tirésias dans cette représentation, ce qui a été interprété comme un péribole sacré sur un bol à relief hellénistique (*Figure 8*) et l'espèce de temple à colonnades qui surmonte le bâton de Tirésias sur ce vase qui constitue le premier document iconographique de ce second groupe (*Figure 9*). Dans les trois cas, serait évoqué l'observatoire sacré de Tirésias à Thèbes.

Mais l'intérêt primordial de ce dernier document iconographique, dans la perspective qui est la nôtre, réside, d'abord et avant tout, dans la forme particulière du bâton qui y est représenté. Il s'agit, en effet, de toute évidence, d'une espèce de caducée, dont l'extrémité supérieure rappelle la forme de deux serpents entrelacés. Ainsi se voit valider la double hypothèse que nous avions été amené à faire, selon laquelle, d'une part le bâton donné par Athéna à Tirésias, dans la seconde version du mythe, devait être identifié à celui avec lequel le devin thébain frappe un couple de serpents en train de copuler dans le premier épisode de la première version; et selon laquelle, d'autre part, ce bâton devait être assimilé, en priorité, au caducée d'Hermès.

---

[51] Sophocle, *Antigone*, v. 999-1004, trad. de P. Mazon (Paris, Les Belles Lettres, 1955).

[52] Euripide, *Phéniciennes*, v. 834-840, trad. de L. Méridier (Paris, Les Belles Lettres, 1950).

A la suite de ces descriptions[53], construisons, maintenant, un tableau récapitulatif des principales caractéristiques des représentations de Tirésias dans les documents iconographiques que nous venons d'examiner.

| | *Caractéristiques* | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| *Documents* | *Vieillard* | *Aveugle* | *Efféminé* | *Bâton* | *Guide* | *Observatoire* |
| *Figure* 1 | + | ? | — | + | — | — |
| *Figure* 2 | + | ? | — | — | — | — |
| *Figure* 3 | + | ? | ? | + | — | — |
| *Figure* 4 | + | + | — | — | — | — |
| *Figure* 5 | + | ? | — | + | — | — |
| *Figure* 6 | — | + | + | + | + | — |
| *Figure* 7 | + | ? | ? | + | + | ? |
| *Figure* 8 | + | + | — | — | + | ? |
| *Figure* 9 | + | ? | — | — | — | — |
| *Figure* 10 | + | ? | — | + | — | ? |

Voici le sens des signes utilisés dans ce tableau: (+) présence de la caractéristique; (—) absence de la caractéristique; (?) possibilité de la présence de la caractéristique.

Et cet autre tableau nous permet d'évaluer le nombre d'occurrences de chacune de ce scaractéristiques dans l'ensemble des documents iconographiques que nous avons examinés.

| *Caractéristiques* | + | ? | — |
|---|---|---|---|
| *Vieillard* | 9 | 0 | 1 |
| *Aveugle* | 3 | 7 | 0 |
| *Bâton* | 6 | 0 | 4 |
| *Guide* | 3 | 0 | 7 |
| *Efféminé* | 1 | 2 | 7 |
| *Observatoire* | 0 | 3 | 7 |

---

[53] Sur une mosaïque de Yakto (Daphnée, près d'Antioche) (*cf.* J. Lassus, «La mosaïque de Yakto», dans *Antioch on the Orontes*, I, pub. by G. W. Elderkin, 1934, pp. 114-156), qui date de la seconde moitié du V^e^ siècle après J.-C., un personnage jeune, chassant un léopard avec une lance est explicitement identifié, par une inscription, comme Tirésias.

Par conséquent, 9 fois sur 10, Tirésias apparaît comme un vieillard. En outre, 3 fois sur 10, sa cécité ne fait aucun doute, alors que, dans les 7 autres cas, on peut la supposer. En outre, dans plus de la moitié des cas, Tirésias est pourvu d'un bâton, et dans 3 cas,

La signification de cette scène s'avère aussi difficile à déterminer que celle de l'ensemble de la mosaïque. Au centre de cette mosaïque, se trouve le buste d'une jeune femme qu'une inscription nomme *Megalopsychia*, et qui jette des fleurs. Autour du médaillon, sont réparties six scènes de chasse, dont chacune représente un personnage mythologique aux prises avec une bête sauvage et que des inscriptions permettent d'identifier comme Méléagre, Actéon, Narcisse, Tirésias, Adonis et Hippolyte. Entre ces six scènes de chasse et le médaillon central, on trouve quatre autres scènes, orientées chacune dans un angle de la mosaïque, et représentant des combats d'animaux: un ours avec un taureau, une lionne avec un cheval, un bouc avec des chiens, un lion dévorant un cerf.

En fait, comme l'a fait remarquer J. Lassus (*op. cit.*, pp. 126 *sq.*), les scènes de cette mosaïque rappellent des combats dans l'amphithéâtre. Chaque chasseur, dont le costume est identique à celui que portaient les divers bestiaires, combat un animal différent appartenant à des espèces qu'on voyait dans l'amphithéâtre. Deuxièmement, les affrontements entre bêtes constituaient une attraction commune dans ce genre de spectacle. Et enfin, le geste de *Megalopsychia* est celui désigné en grec par le verbe ἀνθοβολεῖν, et qui était usité pour applaudir les triomphateurs (Appien, *Bell. civ.*, 2, 27; Plut., *Pomp.*, 57; *Caes.*, 50; et dans un sens métaphorique, *Anth. Palat.*, 5, 147.6).

Par ailleurs, en ce qui concerne le sens de μεγαλοψυχία, nous sommes en présence de deux hypothèses. En effet, ce terme peut être pris en mauvaise part et signifier l'arrogance (Dém., *Sur la couronne*, 68), ou en bonne part et signifier la magnanimité (Aristote, *E.N.*, 1107 b 22, 1123 a 34; Isocrate, *Evagoras*, 59). J. Lassus opte pour l'arrogance, en faisant valoir que tous ces héros, en diverses circonstances, attirèrent sur eux la colère divine, alors que H. Seyrig («Notes archéologiques, 1, *Megalopsychia*», *Berytus*, II, 1935, pp. 42-44 et planche XVII) se prononce pour la magnanimité, en faisant valoir qu'il est difficile, dans l'optique de J. Lassus d'expliquer «pourquoi (. . .) la personnification de l'arrogance applaudit ses victimes en les couvrant de fleurs.» (*art. cit.*, p. 44). En fait, il nous semble que J. Lassus et H. Seyrig ont tous deux raison à des titres divers.

En effet, les six héros mentionnés dans cette mosaïque sont à la fois magnanimes et arrogants, car c'est précisément leur magnanimité qui, poussée à l'extrême, se transforme en arrogance. Aussi faut-il conserver cette ambiguïté, d'autant plus que les bestiaires, combattant dans l'amphithéâtre, peuvent être décrits à la fois comme arrogants et magnanimes.

Cela dit, il faut expliquer pourquoi Méléagre, Actéon, Narcisse, Tirésias, Adonis et Hippolyte sont représentés en chasseurs. En fait, il s'agit là d'une superposition de thèmes, ayant pour point commun la *megalopsychia*, dans sa signification ambiguë. Le premier de ces thèmes porte sur la *megalopsychia* qui caractérise les bestiaires impliqués dans des combats dans l'amphiil est guidé par quelqu'un d'autre. Une seule fois, il paraît vraiment efféminé, même si, dans 2 autres cas, plusieurs indices laissent supposer la chose. Enfin, certains détails semblent évoquer son observatoire sacré à Thèbes.

Nous avons donc là un répertoire des principales caractéristiques des représentations de Tirésias dans les documents iconographiques qui y font référence. En définitive, donc, comme nous l'avons déjà dit, les documents iconographiques reprennent certains éléments des textes qu'ils illustrent. Mais, à ces éléments ils donnent une plus ou moins grande importance, en fonction d'une part des règles qui leur sont propres, et d'autre part du choix de l'artiste qui, jusqu'à un certain point, conserve une certaine liberté à l'égard des textes qu'il doit illustrer.

Cet éclairage nouveau que projette sur un mythe l'ensemble des documents iconographiques qui s'y rapportent, permet à la fois de mettre l'accent sur certains de ses traits pertinents, et même, jusqu'à un certain point, d'établir la pertinence d'autres traits, dont l'importance n'avait pu qu'être conjecturée par une simple analyse de textes.

On voit là tout l'intérêt d'un tel supplément iconographique.

---

théâtre. Et le second, qui a pour objet la *megalopsychia* de Méléagre, Actéon, Narcisse, Tirésias, Adonis et Hippolyte permet de personnifier les six bestiaires représentés dans cette mosaïque. Certes, deux de ces personnages mythologiques, Narcisse et Tirésias, n'ont rien à voir avec la chasse. Cependant, il convient de remarquer que, dans la *variante* B01, Tirésias est associé à Actéon. Par ailleurs, le devin thébain joue un certain rôle dans l'histoire de Narcisse (Ovide, *Mét.*, III, 339-349). Une fois de plus, une association superficielle expliquerait ces détails bizarres.

Dans cette perspective, la représentation iconographique de Tirésias qu'on trouve dans la mosaïque de Yakto s'insère dans le cadre d'une allégorie. Aussi n'est-elle pas du même ordre que celle que nous venons d'étudier. Voilà pourquoi d'ailleurs nous avons décidé qu'il ne convenait pas de la prendre en considération et donc d'en donner une illustration.

# ANNEXE II

# TEXTES ORIGINAUX DES TROIS VERSIONS DU MYTHE DE TIRÉSIAS ET DE LEURS VARIANTES RESPECTIVES[1]

## *Version* A

### *Variante* A01

Phlégon de Tralle, *Mirabilia*, c. IV, (O. Keller, *Rerum naturalium scriptores*, I, pp. 73-74), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 136 Merkelbach-West). Texte établi par R. Merkelbach et M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1967.

ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἡσίοδος καὶ Δικαίαρχος (fr. 37 Wehrli) καὶ Κλέαρχος καὶ Καλλίμαχος (fr. 576) καὶ ἄλλοι τινὲς περὶ Τειρεσίου τάδε. Τειρεσίαν τὸν Εὐήρους ἐν Ἀρκαδίαι {ἄνδρα ὄντα} ἐν τῶι ὄρει τῶι ἐν Κυλλήνηι ὄφεις ἰδόντα ὀχεύοντας τρῶσαι τὸν ἕτερον καὶ παραχρῆμα μεταβαλεῖν τὴν ἰδέαν· γενέσθαι γὰρ ἐξ ἀνδρὸς γυναῖκα καὶ μιχθῆναι ἀνδρί. τοῦ δὲ Ἀπόλλωνος αὐτῶι χρήσαντος, ὡς ἐὰν τηρήσας ὀχεύοντας ὁμοίως τρώσηι τὸν ἕνα ἔσται οἷος ἦν, παραφυλάξαντα τὸν Τειρεσίαν ποιῆσαι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ῥηθέντα καὶ οὕτως κομίσασθαι τὴν ἀρχαίαν φύσιν. Διὸς δὲ ἐρίσαντος Ἥραι καὶ φαμένου ἐν ταῖς συνουσίαις πλεονεκτεῖν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀνδρὸς τῆι τῶν ἀφροδισίων ἡδονῆι, καὶ τῆς Ἥρας φασκούσης τὰ ἐναντία, δόξαι αὐτοῖς μεταπεμψαμένοις ἐρέσθαι τὸν Τειρεσίαν διὰ τὸ τῶν τρόπων ἀμφοτέρων πεπειρᾶσθαι. τὸν δὲ ἐρωτώμενον ἀποφήνασθαι, διότι τῶν μοιρῶν οὐσῶν δέκα τὸν ἄνδρα τέρπεσθαι τὴν μίαν, τὴν δὲ γυναῖκα τὰς ἐννέα. τὴν δὲ Ἥραν ὀργισθεῖσαν κατανύξαι αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ποιῆσαι τυφλόν, τὸν δὲ Δία δωρήσασθαι αὐτῶι τὴν μαντικὴν καὶ βιοῦν ἐπὶ γενεὰς ἑπτά.

### *Variante* A02

Hygin, *Fabulae*, 75, H. I. Rose. Texte établi par H. I. Rose, Leiden, A. W. Sijthoff, 1934.

In monte Cyllenio Tiresias Eueris filius pastor dracones uenerantes dicitur baculo percussisse, alias calcasse; ob id in mulieris figuram est conuersus; postea monitus a sortibus in eodem loco dracones cum calcasset redit in pristinam speciem. eodem tempore inter Iouem et Iunonem fuit iocosa altercatio quis magis de re

---

[1] Nous respectons les conventions d'éditions propres à chaque éditeur.

uenerea uoluptatem caperet, masculus an femina, de qua re Tiresiam iudicem sumpserunt qui utrunque erat expertus. is cum secundum Iouem iudicasset, Iuno irata manu auersa eum excaecauit; at Iouis ob id fecit ut septem aetates uiueret uatesque praeter ceteros mortales esset.

*Variante* A03

Lactance, *Comm. in Statii Thebaïda*, II, 95, R. Jahnke. Texte établi par R. Jahnke, Leipzig, Teubner, 1898.

Tiresias, Perierae filius, genere Thebanus, uates. qui fertur in feminam uersus, cum discertantibus Ioue et Iunone, utrum mas an femina maiorem sentiret coitus uoluptatem, nouem partibus libidinis dixit feminam potiorem et una uirum. ob quod caecatus est a Iunone. — est et alia talis fabula: in monte Cyllenio Tiresias dracones coeuntes calcasse dicitur. ob id in mulieris figuram uersus est, ut Ouidius < Met. III 316 *sqq.* > refert. deinde monitus sortibus in eundem locum rediit in figuram pristinam. eo tempore, ut diximus, inter Iouem et Iunonem fuit certatio, in quo sexu esset maior libido, Tiresia iudice, qui expertus fuerat utrumque sexum. cum Ioui iudicasset, illa irata manus eius praecidit et excaecauit. Iuppiter ob id fecit, ut septem aetates uiueret uatesque praeter ceteros mortales ueracissimus haberetur.

*Variante* A04

*Scriptores rerum mythicarum latini*, II, 84, p. 104 G. H. Bode. Texte établi par G. H. Bode, Cellis, 1834.

Tiresias, Eueris filius, genere Thebanus, in monte Cyllene dracones concubitu haerentes virga quum percussisset, in mulierem versus est. Et post temporis seriem iterum eos concumbentes videns, percussis rursus virga in eodem loco, in figuram rediit pristinam. Quo tempore inter Jovem et Junonem jocosa fuit disceptatio, utrum mas an femina majorem sentiret rei conjugalis voluptatem; introductus judex Tiresias, qui utramque naturem expertus fuerat, sensum mulieris ad comparationem viri triplicem fore asseveraverat. Ob hoc Juno irata manus ejus praecidit, et eum excaecavit. Juppiter autem ob id ei concessit, ut VII aetates viveret, vatesque veracissimus haberetur.

*Variante* A05

Apollodore, *Bibliothèque*, III, 6, 7, (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, pp. 134-135 Merkelbach-West). Texte établi par R. Merkelbach et M. L. West, *op. cit.*

Ἡσίοδος δέ φησιν ὅτι θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή, πάλιν δὲ τοὺς αὐτοὺς ὄφεις παρατηρήσας συνουσιάζοντας ἐγένετο ἀνήρ. διόπερ Ἥρα καὶ Ζεὺς ἀμφισβητοῦντες πότερον τὰς γυναῖκας ἢ τοὺς ἄνδρας ἥδεσθαι μᾶλλον ἐν ταῖς συνουσίαις συμβαίνοι, τοῦτον ἀνέκριναν. ὁ δὲ ἔφη δεκαεννέα μοιρῶν περὶ τὰς συνουσίας οὐσῶν τὰς μὲν ἐννέα ἄνδρας ἥδεσθαι, τὰς δὲ δέκα γυναῖκας. ὅθεν Ἥρα μὲν αὐτὸν ἐτύφλωσε, Ζεὺς δὲ τὴν μαντικὴν αὐτῶι ἔδωκεν. τὸ ὑπὸ Τειρεσίου λεχθὲν πρὸς Δία καὶ Ἥραν·

οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρέων τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δὲ δέκ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

ἐγένετο δὲ καὶ πολυχρόνιος.

### *Variante* A06

Ovide, *Métamorphoses*, III, 316-339. Texte établi par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1969 ($5^e$ tirage).

Dumque ea per terras fatali lege geruntur
Tutaque bis geniti sunt incunabula Bacchi,
Forte Iouem memorant, diffusum nectare, curas
Seposuisse grauis uacuaque agitasse remissos
Cum Iunone iocos et: «Maior uestra profecto est
Quam quae contingit maribus» dixisse «voluptas.»
Illa negat. Placuit quae sit sententia docti
Quaerere Tiresiae; Venus huic erat utraque nota;
Nam duo magnorum uiridi coeuntia silua
Corpora serpentum baculi uiolauerat ictu;
Deque uiro factus, mirabile, femina, septem
Egerat autumnos; octauo rursus eosdem
Vidit et: «Est uestrae si tanta potentia plagae»
Dixit «ut auctoris sortem in contraria mutet,
Nunc quoque vos feriam.» Percussis anguibus isdem,
Forma prior rediit genetiuaque uenit imago.
Arbiter hic igitur sumptus de lite iocosa
Dicta Iouis firmat; grauius Saturnia iusto
Nec pro materia fertur doluisse suique
Iudicis aeterna damnauit lumina nocte.
At pater omnipotens (neque enim licet irrita cuiquam
Facta dei fecisse deo) pro lumine adempto
Scire futura dedit poenamque leuauit honore.

### *Variante* A07

*Schol. Ambros. ad Hom. Odyss.*, X, 494 (II, 475 W. Dindorf), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 135 Merkelbach-West). Texte établi par R. Merkelbach et M. L. West, *op. cit.*

φασὶν ὡς δράκοντας δύο ἐν Κιθαιρῶνι μιγνυμένους ἰδὼν ἀνεῖλε τὴν θήλειαν, καὶ οὕτως μεταβέβληται εἰς γυναῖκα· καὶ πάλιν <. . .> τὸν ἄρρενα, καὶ ἀπέλαβε τὴν ἰδίαν φύσιν. τοῦτον Ζεὺς καὶ Ἥρα κριτὴν εἵλοντο, τίς μᾶλλον ἥδεται τῆι συνουσίαι, τὸ ἄρρεν ἢ τὸ θῆλυ· ὁ δὲ εἶπεν· "οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ, τὰς δέκα δ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα." διόπερ ἡ μὲν Ἥρα ὀργισθεῖσα ἐπήρωσεν, ὁ δὲ Ζεὺς τὴν μαντείαν δωρεῖται.

*Variante* A08

Eustathe, *Comm. Ad Hom. Odyss.*, X, 494 (1665. 42 *sq.* G. Stallbaum). Texte établi par A. Rzach, *Hesiodi carmina*, Leipzig, Teubner, 1902, *frag.* no 162, p. 379.

φέρεται δὲ περὶ αὐτοῦ (Τειρεσίου) μυθικὸς λόγος, ὅτι δράκοντας ἐν Κιθαιρῶνι μιγνυμένους ἰδὼν καὶ τὴν θήλειαν ἀνελὼν μετέπεσεν εἰς γυναῖκα. εἶτα συγκατενεγκὼν μετὰ καιρὸν καὶ τὸν ἄρρενα τὴν οἰκείαν φύσιν ἀπέλαβε, τοῦτον Ζεὺς καὶ Ἥρα διαφερόμενοι κριτὴν εἵλοντο οἷα πεπειραμένον ἑκατέρας φύσεως, εἰ ἄρα μᾶλλον τὸ ἄρρεν ἢ τὸ θῆλυ ἐνεργοῦντα γέγηθεν. ὁ δ' ἐγνωμάτευσέ πως ἐμμέτρως, ὡς εἴπερ ἐκ δέκα μοιράων εἴη τὰ τῆς τερπωλῆς τὰς ἐννέα 'ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα'. ἐφ' ᾧ Ἥρα μὲν ὀργισθεῖσα ἐκτυφλοῖ αὐτόν, Ζεὺς δὲ δωρεῖται τὴν μαντικήν·

*Variante* A09

Fulgence, *Mitologiarum libri tres*, II, 5, R. Helm. Texte établi par R. Helm, Leipzig, Teubner, 1898.

Teresias serpentes duos concumbentes uidit, quos cum uirga percussisset, in feminam conuersus est. Iterum post temporis seriem eos concumbentes uidit, similiterque percussis iterum est in pristinam naturam conuersus. Ideoque dum de amoris qualitate certamen Iuno et Iuppiter habuissent, eum iudicem quaesierunt. Ille dixit tres uncias amoris habere uirum et nouem feminam; Iuno irata ei lumen ademit, Iuppiter uero diuinitatem ei concessit.

*Variante* A10

*Scriptores rerum mythicarum latini*, III, 4, 8, p. 169 G. H. Bode. Texte établi par G. H. Bode, *op. cit.*

Habet enim fabula, Tiresiam serpentes duos coëuntes vidisse. Quos quum virga percussisset, in feminam mutatus est. Tum vero post temporis seriem, septimo videlicet anno, eosdem vidit concumbentes, similiterque iis percussis, in formam pristinam est restitutus. Ob hoc quum de amoris qualitate Juno et Juppiter certamen habuissent, eum judicem elegerunt. Ille virum tres unicas amoris habere, novem vero feminam dixit. Qua re Juno irata lumen ei ademit. Juppiter vero, ut ei quod amiserat, aliquatenus restitueret, futurorum ei scientiam dedit.

### *Variante* A11

*Scriptores rerum mythicarum latini*, I, 16, p. 5 G. H. Bode. Texte établi par G. H. Bode, *op. cit.*

Tiresias dum iret per silvam, vidit duos serpentes coire. Quos quum virga percussisset, in feminam mutatus est. Post octo annos dum videret eos similiter concumbentes, et eos rursus percuteret, in pristinam restitutus est naturam. Et quum inter Jovem et Junonem lis esset, in quo sexu major esset sensus suavitas, adhibitus est iste judex, qui utrumque sexum fuerat expertus; et interrogatus dixit, femineam voluptatem triplo majorem esse virili. Quam ob rem Juno irata privavit eum oculis, quasi gratiosum in Jovem, et injuriosum in se. Ob quam injuriam quum obcaecatus esset, Juppiter futurorum ei praebuit praescientiam.

### *Variante* A12

Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XVII, 5. Texte établi par M. Papathomopoulos, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Τειρεσίας δὲ γυνὴ μὲν ἐξ ἀνδρός, ὅτι τοὺς ἐν τῇ τριόδῳ μιγνυμένους ὄφεις ἐντυχὼν ἀπέκτεινεν, ἐκ δὲ γυναικὸς αὖτις ἀνὴρ ἐγένετο διὰ τὸ δράκοντα πάλιν κτανεῖν·

### *Variante* A13

*Schol. Marc. ad Lycophr. Alex.*, 683, (II, p. 226, O. Scheer), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 135 Merkelbach-West). Texte établi par R. Merkelbach et M. L. West, *op. cit.*

λέγεται τὸν Δία τῆι Ἥραι ἐρίσαι φάσκοντα τὰς θηλείας ἥπερ τοὺς ἄνδρας ἥδεσθαι μᾶλλον τῆι πολλῆι συνουσίαι, καὶ χρήσασθαι τῶι Τειρεσίαι κριτῆι διὰ τὰς δύο αὐτοῦ μορφάς, τὸν δὲ εἰρηκέναι δέκα οὐσῶν τῶν πασῶν ἡδονῶν μίαν μὲν ἔχειν τοὺς ἄρρενας, τὰς δὲ λοιπὰς ἐννέα τὰς γυναῖκας. ὀργισθεῖσα δὲ ἡ Ἥρα ἐτύφλωσεν αὐτόν, ὁ δὲ Ζεὺς ἐχαρίσατο αὐτῶι μαντικὴν καὶ πολυχρόνιον ζωήν. ὡς ὁ τῆς Μελαμποδίας ποιητής·

ἐννέα μὲν μοίρας, δεκάτην δέ τε μοῖραν τέρπεται ἀνήρ
τὰς δέκα δ' ἐμπίπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

## *Version* B

### *Variante* B01

Callimaque, *Hymne* V, v. 75 *sq*. Texte établi par E. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 1940 (2e éd.).

Τειρεσίας δ' ἔτι μῶνος ἁμᾶ κυσὶν ἄρτι γένεια
περκάζων ἱερὸν χῶρον ἀνεστρέφετο·
διψάσας δ' ἄφατόν τι ποτὶ ῥόον ἤλυθε κράνας,
σχέτλιος· οὐκ ἐθέλων δ' εἶδε τὰ μὴ θεμιτά.
Τὸν δὲ χολωσαμένα περ ὅμως προσέφασεν Ἀθάνα·
«Τίς σε, τὸν ὀφθαλμῶς οὐκέτ' ἀποισόμενον,
ὦ Εὐηρείδα, χαλεπὰν ὁδὸν ἄγαγε δαίμων;»
Ἃ μὲν ἔφα, παιδὸς δ' ὄμματα νὺξ ἔλαβεν.
† Ἑστάθη δ' ἄφθογγος, ἐκόλλασαν γὰρ ἀνῖαι
γώνατα, καὶ φωνὰν ἔσχεν ἀμηχανία.
Ἁ νύμφα δ' ἐβόασε· «Τί μοι τὸν κῶρον ἔρεξας,
πότνια; τοιαῦται, δαίμονες, ἐστὲ φίλαι;
Ὄμματά μοι τῶ παιδὸς ἀφείλεο. Τέκνον ἄλαστε,
εἶδες Ἀθαναίας στήθεα καὶ λαγόνας,
ἀλλ' οὐκ ἀέλιον πάλιν ὄψεαι. Ὦ ἐμὲ δειλάν,
ὦ ὄρος, ὦ Ἑλικὼν οὐκέτι μοι παριτέ,
ἦ μεγάλ' ἀντ' ὀλίγων ἐπράξαο· δόρκας ὀλέσσας
καὶ πρόκας οὐ πολλὰς φάεα παιδὸς ἔχεις.»
† Ἁ μὲν ἀμφοτέραισι φίλον περὶ παῖδα λαβοῖσα
† μάτηρ μὲν γοερᾶν οἶτον ἀηδονίδων
ἆγε βαρὺ κλαίοισα, θεὰ δ' ἐλέησεν ἑταίραν·
καί νιν Ἀθαναία πρὸς τόδ' ἔλεξεν ἔπος·
«Δῖα γύναι, μετὰ πάντα βαλεῦ πάλιν ὅσσα δι' ὀργάν
εἶπας· ἐγὼ δ' οὔ τοι τέκνον ἔθηκ' ἀλαόν.
Οὐ γὰρ Ἀθαναίᾳ γλυκερὸν πέλει ὄμματα παίδων
ἁρπάζειν· Κρόνιοι δ' ὧδε λέγοντι νόμοι·
ὅς κέ τιν' ἀθανάτων, ὅκα μὴ θεὸς αὐτὸς ἕληται,
ἀθρήσῃ, μισθῶ τοῦτον ἰδεῖν μεγάλω.
Δῖα γύναι, τὸ μὲν οὐ παλινάγρετον αὖθι γένοιτο
ἔργον, ἐπεὶ Μοιρᾶν ὧδ' ἐπένησε λίνα,
ἁνίκα τὸ πρᾶτόν νιν ἐγείναο· νῦν δὲ κομίζευ,
ὦ Εὐηρείδα, τέλθος ὀφειλόμενον.
Πόσσα μὲν ἁ Καδμηὶς ἐς ὕστερον ἔμπυρα καυσεῖ,
πόσσα δ' Ἀρισταῖος, τὸν μόνον εὐχόμενοι
παῖδα, τὸν ἁβατὰν Ἀκταίονα, τυφλὸν ἰδέσθαι.
Καὶ τῆνος μεγάλας σύνδρομος Ἀρτέμιδος
ἐσσεῖτ'· ἀλλ' οὐκ αὐτὸν ὅ τε δρόμος αἵ τ' ἐν ὄρεσσι
ῥυσεῦνται ξυναὶ τᾶμος ἑκαβολίαι,

ὁππόκα κοὐκ ἐθέλων περ ἴδῃ χαρίεντα λοετρά
δαίμονος· ἀλλ' αὐταὶ τὸν πρὶν ἄνακτα κύνες
τουτάκι δειπνησεῦντι· τὰ δ' υἱέος ὀστέα μάτηρ
λεξεῖται δρυμὼς πάντας ἐπερχομένα·
ὀλβίσταν δ' ἐρέει σε καὶ εὐαίωνα γενέσθαι,
ἐξ ὀρέων ἀλαὸν παῖδ' ὑποδεξαμέναν.
Ὦ ἑτάρα, τῷ μή τι μινύρεο· τῷδε γὰρ ἄλλα
τεῦ χάριν ἐξ ἐμέθεν πολλὰ μενεῦντι γέρα·
μάντιν ἐπεὶ θησῶ νιν ἀοίδιμον ἐσσομένοισιν,
ἦ μέγα τῶν ἄλλων δή τι περισσότερον.
Γνωσεῖται δ' ὄρνιθας, ὃς αἴσιος οἵ τε πέτονται
ἤλιθα καὶ ποίων οὐκ ἀγαθαὶ πτέρυγες.
Πολλὰ δὲ Βοιωτοῖσι θεοπρόπα, πολλὰ δὲ Κάδμῳ
χρησεῖ, καὶ μεγάλοις ὕστερα Λαβδακίδαις.
Δωσῶ καὶ μέγα βάκτρον, ὅ οἱ πόδας ἐς δέον ἀξεῖ·
δωσῶ καὶ βιότω τέρμα πολυχρόνιον.
Καὶ μόνος, εὖτε θάνῃ, πεπνυμένος ἐν νεκύεσσι
φοιτασεῖ, μεγάλῳ τίμιος Ἀγεσίλᾳ.»
Ὣς φαμένα κατένευσε· τὸ δ' ἐντελὲς ᾧ κ' ἔπι νεύσῃ
Παλλάς, . . .

### *Variante* B02

Apollodore, *Bibliothèque*, III, 6, 7. Texte établi par R. Wagner, Leipzig, Teubner, 1894.

Φερεκύδης δὲ ὑπὸ Ἀθηνᾶς αὐτὸν τυφλωθῆναι· οὖσαν γὰρ τὴν Χαρικλὼ προσφιλῆ τῇ Ἀθηνᾷ . . . γυμνὴν ἐπὶ πάντα ἰδεῖν, τὴν δὲ ταῖς χερσὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καταλαβομένην πηρὸν ποιῆσαι, Χαρικλοῦς δὲ δεομένης ἀποκαταστῆσαι πάλιν τὰς ὁράσεις, μὴ δυναμένην τοῦτο ποιῆσαι, τὰς ἀκοὰς διακαθάρασαν πᾶσαν ὀρνίθων φωνὴν ποιῆσαι συνεῖναι, καὶ σκῆπτρον αὐτῷ δωρήσασθαι κράνειον, ὃ φέρων ὁμοίως τοῖς βλέπουσιν ἐβάδιζεν.

### *Variante* B03

Properce, *Elégies*, IV, 9, v. 57-58, Texte établi par D. Paganelli, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Magno Tiresias aspexit Pallada uates,
fortia dum posita Gorgone membra lauat.

### *Variante* B04

Nonnos, *Dionysiaques*, V, v. 337-341. Texte établi par A. Ludwich, Leipzig, Teubner, 1909.

ὄλβιε Τειρεσία, σὺ γὰρ ἔδρακες ἐκτὸς ὀλέθρου
γυμνὸν ἀναινομένης οἰκτίρμονος εἶδος Ἀθήνης·
(. . .)
(. . .)
ζώεις σῶν βλεφάρων ὀλέσας φάος· ὑμετέρων δὲ
ὀφθαλμῶν ἀμάρυγμα νόῳ μετέθηκεν Ἀθήνη·

## *Version* C

### *Variante* C01

Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494 (p. 1665. 48 *sq.* G. Stallbaum), (F. Jacoby, *FGrH*, 23 (Sostratos), frag. 7 (Anhang)). Texte établi par F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, Berlin, Weidmansche Buchhandlung, 1923.

Σώστρατος δὲ ἐν Τειρεσίαι — ποίημα δέ ἐστιν ἐλεγειακόν — φησὶ τὸν Τειρεσίαν θήλειαν τὴν ἀρχὴν γεννηθῆναι καὶ ἐκτραφῆναι ὑπὸ Χαρικλοῦς. καὶ ἑπτὰ ἐτῶν γενομένην ὀρειφοιτεῖν· ἐρασθῆναι δὲ αὐτῆς τὸν Ἀπόλλωνα καὶ ἐπὶ μισθῶι συνουσίας διδάξαι τὴν μουσικήν· τὴν δὲ μετὰ τὸ μαθεῖν μηκέτι ἑαυτὴν ἐπιδιδόναι τῶι Ἀπόλλωνι, κἀκεῖνον ἀνδρῶσαι αὐτήν, ἵνα πειρῶιτο ἔρωτος. καὶ αὐτὴν ἀνδρωθεῖσαν κρῖναι Δία καὶ Ἥραν, ὡς ἀνωτέρω ἐρρέθη. καὶ οὕτω πάλιν γυναικωθεῖσαν ἐρασθῆναι Κάλλωνος Ἀργείου, ἀφ' οὗ σχεῖν παῖδα κατὰ χόλον Ἥρας τὰς ὄψεις διεστραμμένον· διὸ καὶ κληθῆναι Στράβωνα. μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ ἐν Ἄργει ἀγάλματος τῆς Ἥρας καταγελῶσαν εἰς ἄνδρα μεταβληθῆναι ἀειδῆ, ὡς καὶ Πίθωνα λέγεσθαι. ἐλεηθεῖσαν δὲ ὑπὸ Διὸς εἰς γυναῖκα μορφωθῆναι αὖθις ὡραίαν καὶ ἀπελθεῖν εἰς Τροιζῆνα, ὅπου ἐρασθῆναι αὐτῆς Γλύφιον ἐγχώριον ἄνδρα καὶ ἐπιθέσθαι αὐτῆι λουομένηι· τὴν δὲ ἰσχύι περιγενομένην τοῦ μείρακος πνῖξαι αὐτόν· Ποσειδῶνα δέ, οὗ παιδικὰ ἦν ὁ Γλύφιος, ἐπιτρέψαι ταῖς Μοίραις δικάσαι περὶ τούτου· καὶ αὐτὰς εἰς Τειρεσίαν αὐτὴν μεταβαλεῖν καὶ ἀφελέσθαι τὴν μαντικήν· ἣν αὖθις μαθεῖν ὑπὸ Χείρωνος, καὶ δειπνῆσαι ἐν τοῖς Θέτιδος καὶ Πηλέως γάμοις. ἔνθα ἐρίσαι περὶ κάλλους τήν τε Ἀφροδίτην καὶ τὰς Χάριτας, αἷς ὀνόματα Πασιθέη Καλὴ καὶ Εὐφροσύνη. τὸν δὲ δικάσαντα κρῖναι καλὴν τὴν Καλήν, ἣν καὶ γῆμαι τὸν Ἥφαιστον, ὅθεν τὴν μὲν Ἀφροδίτην χολωθεῖσαν μεταβαλεῖν αὐτὸν εἰς γυναῖκα χερνῆτιν γραῖαν· τὴν δὲ Καλὴν χαίτας αὐτῆι ἀγαθὰς νεῖμαι καὶ εἰς Κρήτην ἀπαγαγεῖν, ἔνθα ἐρασθῆναι αὐτῆς Ἄραχνον, καὶ μιγέντα αὐχεῖν τῆι Ἀφροδίτηι μιγῆναι· ἐφ' ὧι τὴν δαίμονα ὀργισθεῖσαν τὸν μὲν Ἄραχνον μεταβαλεῖν εἰς γαλῆν, Τειρεσίαν δὲ εἰς μῦν, ὅθεν καὶ ὀλίγα φησὶν ἐσθίει ὡς ἐκ γραός, καὶ μαντικός ἐστι διὰ τὸν Τειρεσίαν.

# BIBLIOGRAPHIE[1]

Fr. Jac. Schell, «De Tiresia Graecorum vate quotquot reperiri potuerunt fontes et dicta collegit et disposuit», *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, Supplementband 17, 1851, pp. 54-100.

C. Buslepp, in *Roschers Lexikon*, V (1915), *s.v.* Teiresias, col. 178-207.

Th. Zielinsky, «De Tiresiae Acteonisque infortuniis», *Eos*, 29, 1926, pp. 1-7.

A. H. Krappe, «Teiresias and the snakes», *American journal of philology*, 49, 1928, pp. 267-275.

Fr. Schwenn, in *Real-Encyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft*, V A 1 (1934), *s.v.* Teiresias, col. 129-132.

G. Roheim, «Teiresias and other seers», *Psychoanalytic review*, 33, 1946, pp. 314-334; résumé dans *Psychoanalytic quarterly*, 17, 1948, p. 287.

Ph. R. Headings, *The Tiresias tradition in western literature*, Diss. Indiana Univ., 226 p.; résumé dans *Dissertation abstracts*, 19, 1959, pp. 2337-2338.

---

[1] Cette bibliographie, classée par ordre chronologique, ne comprend que des travaux *traitant uniquement du mythe de Tirésias proprement dit*. Un relevé de toutes les mentions de ce mythe dans la littérature moderne sur le sujet aurait exigé un travail considérable pratiquement inutile, puisque toutes ces mentions n'apportent rien de plus que ce qu'on peut trouver dans les travaux cités dans cette bibliographie. Par ailleurs, on trouvera, dans les notes du supplément iconographique, pratiquement tout ce qui a été écrit sur les représentations figurées de Tirésias qui nous sont parvenues; aussi nous a-t-il paru inutile de citer, de nouveau, tous ces titres.

## INDEX I

# TEXTES ANCIENS CITÉS

### a) *Textes des trois versions du mythe de Tirésias et de leurs variantes respectives*

Version A

Variante A01
  Phlégon, *Mirab.*, c. IV, (O. Keller, *Rerum naturalium scriptores graeci minores*, I, pp. 73-74), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 136 Merkelbach-West).
    Texte 135
    Traduction 12 et 12 n. 3 (a-h)
    Commentaire 15 et 17 n. (c) à 15
      24 n. 21 et 25
      25 n. 32
      27
      33 et 33 n. 27
      37 n. 43
      39 n. 45
      54 n. 28
      65 n. 79
Variante A02
  Hygin, *Fabulae*, 75, H. I. Rose
    Texte 135-136
    Traduction 13 et n. 4 (a-b)
    Commentaire 13 n. 5 (e)
      24 n. 22, 23, 24 et 27
      25 n. 32
      27
      33 et 33 n. 27
      37 n. 43
      39 n. 45
      40 n. 53
      53 n. 27
      65 n. 79
Variante A03
  Lactance, *Comm. in Statii Thebaïda*, II, 95, R. Jahnke.
    Texte 136
    Traduction 13-14 et n. 5 (a-e)
    Commentaire 14 n. 6. (a et b)
      15 et 17 n. (c) à 15
      24 n. 23, 24 et 27
      25 n. 32
      27
      33 n. 24
      37 n. 43
      39 n. 45
      54
      65 n. 79
Variante A04
  *Scriptores rerum mythicarum latini*, II, 84, p. 104, G. H. Bode.
    Texte 136
    Traduction 14 et n. 6 (a-c)
    Commentaire 17 n. 7 (c) à 15
      19 n. 11 (b)
      20 n. 12 (a) et 13
      24 n. 22, 24, 25, 27 et 29
      25 n. 32
      27
      34 n. 29
      37 n. 43
      39 n. 45
      53 n. 27
Variante A05
  Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7 (*Fragmenta Hesiodea*, no. 275, pp. 134-135 Merkelbach-West).
    Texte 136-137
    Traduction 14-17 et n. 7 (a-d)
    Commentaire 15 et 17 n. (c) à 15
      21 n. 15 (b)
      24 n. 21, 24, 25

        et 28
        25 n. 31
        27
        32 n. 21
        37 n. 42
        54 n. 28
        65 n. 79

Variante A06
  Ovide, *Métamorphoses*, III, 316-339.
    Texte 137
    Traduction 18 et n. 8 (a)
    Commentaire 13 n. 5 (d)
        24 n. 22, 24 et 25
        27
        33 n. 26
        53 n. 27

Variante A07
  *Schol. Ambros. ad Hom. Odyss.*, X, 494, (II, 475, W. Dindorf), (*Fragmenta Hesiodea,* no 275, p. 135 Merkelbach-West).
    Texte 137-138
    Traduction 18-19 et n. 9 (a)
    Commentaire 15 et 17 n. 7 (c) à 15
        24 n. 20, 24, 26, et 29
        25 n. 30
        27
        54 n. 29
        65 n. 79

Variante A08
  Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494, (1665.42 sq. G. Stallbaum), (mentionnée à la suite de la précédente dans *Fragmenta Hesiodea,* no 275, p. 135 Merkelbach-West).
    Texte 138
    Traduction 19 et n. 10 (a)
    Commentaire 15, 16 et 17 n. 7 (c) à 15
        18 n. 9 (a)
        24 n. 20, 24 et 26
        25 n. 30
        27
        54 n. 29
        65 n. 79
        85

Variante A09
  Fulgence, *Mitologiarum libri tres,* II, 5, R. Helm.
    Texte 138
    Traduction 19 et n. 11 (a-b)
    Commentaire 14 n. 6 (c)
        17 n. 7 (c) à 15
        20 n. 12 (a)
        24 n. 22, 24, 25 et 29
        27
        33 n. 27
        53 n. 27

Variante A10
  *Scriptores rerum mythicarum latini,* III, 4, 8, p. 169 G. H. Bode.
    Texte 138-139
    Traduction 20 et n. 12 (a)
    Commentaire 17 n. 7 (c) à 15
        19 n. 11 (b)
        20 n. 13
        24 n. 22, 24, 25, 28 et 29
        27
        33 n. 27
        53 n. 27

Variante A11
  *Scriptores rerum mythicarum latini,* I, 16, p. 5, G. H. Bode.
    Texte 139
    Traduction 20 et n. 13
    Commentaire 17 n. 7 (c) à 15
        24 n. 22, 24, 25 et 29
        27
        33 n. 25
        53 n. 27

Variante A12
  Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XVII, 5.
    Texte 139
    Traduction 20 n. 14 (a)
    Commentaire 24 n. 20 et 24
        26 n. 36
        27
        54 n. 29
        65 n. 79

Variante A13
*Schol. Marc. ad Lycophr. Alex.*, 683 (II, p. 226, O. Scheer), (*Fragmenta Hesiodea*, no 275, p. 135 Merkelbach-West).
Texte 139
Traduction 21 et n. 15 (a-b)
Commentaire 15, 16 et 17 n. 7
(c) à 15
24 n. 24
25 n. 31
26 n. 37
27
37 n. 42
Version B

Variante B01
Callimaque, *Hymne V*, v. 75 *sq*.
Texte 140-141
Traduction 21-22 et n. 16
Commentaire 26 n. 33
26 n. 34 et 35
27
29 n. 2
34 n. 30
35 n. 31
37 n. 40
37 n. 42
39 n. 46
40 n. 52 et 53
44
52
54 n. 30 et 31
64 n. 76
134 n. 53 à 132
Variante B02
Apollodore, *Biblio.*, III, 6, 7.
Texte 141
Traduction 22-23 et n. 17 (a-c)
Commentaire 13 n. 5 (e)
26 n. 35
27
29 n. 3
32 n. 21
35 n. 31
36 et 36 n. 32
37 n. 41
40 n. 51, 52 et 53
50 n. 17
54 n. 30 et 32
113
Variante B03
Properce, *Elégies*, IV, 9, 57-58.
Texte 141
Traduction 23 et n. 18 (a)
Commentaire 27
Variante B04
Nonnos, *Dionysiaques*, V, 337-341
Texte 141-142
Traduction 23 et n. 19 (a)
Commentaire 27
32 n. 23
Version C
Variante C01
Eustathe, *Comm. ad Hom. Odyss.*, X, 494, (p. 1665.48 *sq*. G. Stallbaum).
Texte 142
Traduction 78-81 et n. 1
Commentaire 81 *sq*.

### b) *Autres textes anciens cités*

Agatharchidès,
*De mari erythraeo*, 8 37 n. 44
(*Geographi graeci minores*, I, C. Müller)
*Anthologie palatine*,
V, 147.6 133 n. 53 à 132
VI, 123 36 n. 36
IX, 792 120 n. 13
Antoninus Liberalis,
*Métamorphoses*,
XVII, 5 52 n. 23
XXIX 93 n. 5
Apollodore d'Athènes (Pseudo-),
*Bibliothèque*,
I, 4, 1 55 n. 34
I, 9, 11 49 n. 13

50 n. 18
III, 4, 1 40 n. 52
III, 6, 7 32 n. 22
37 n. 44
40 n. 51, 52 et 53
41 n. 61 et 62
III, 7, 3 43 n. 66
64 n. 74
III, 10, 3 59 n. 60
90 n. 8
III, 10, 7 90 n. 8
III, 12, 6 89 n. 4
Apollonios de Rhodes,
*Argonautiques*,
II, 178 *sq.* 101 n. 52
*Schol. ad Apoll. Rhod. Argon.*,
II, 178 102 n. 54
Appien,
*Bella civilia*,
2, 27 133 n. 53 à 132
Aretaeus (Ed. K. Hude, *CGM*, II, Leipzig, 1923),
*CD*, 1, 4 96 n. 28
Aristophane,
*Nuées*, 174 96 n. 33
*Schol. in Arist.*
*Ad Plutum*, 733 60 n. 65
*Ad Nubes*, 508 105 n. 67
Aristote,
*Ethique à Nicomaque*,
1107 b 22 133 n. 53 à 132
1123 a 34 133 n. 53 à 132
*Fragments*,
293, 1529 a 29 96 n. 31
331, 1533 b 29 96 n. 33
*Génération des animaux*,
I, 7, 718 a 17-34 55 n. 35
III, 6, 757 a 2 *sq.* 76 n. 105
III, 6, 757 a 2-14 75 n. 94
*Histoire des animaux*,
I, 5, 489 b 6 96 n. 29
II, 17, 508 a 9-11 97 n. 36
V, 4, 540 b 1-3 55 n. 35
VI, 32, 579 b 16-30 75 n. 94
VIII, 5, 594 a 31 *sq.* 77 n. 113 et 114
*Parties des animaux*,
IV, 1, 676 a 25-26 97 n. 36
Artémidore,
*Onirocritica*,
II, 12 75 n. 100
II, 13 60 n. 65

Babrius,
*Fabulae Aesopeae*, 32 92 n. 14
Barnabé,
*Epistola catholica*, X, 75 n. 98
(*P. G.*, II, 753 b-c)

Cicéron,
*De natura deorum*,
III, 22, 56 67 n. 83
Clément de Rome (Pseudo-),
*Recognitiones*, (version de Rufin),
VIII, 25, 75 n. 98
(*P. G.*, I, 1384 a) 76 n. 106
Constantin Porphyrogénète,
*Excerpta*, 103 n. 57
(*Supplementum Aristotelicum*, I, 1, ed. S. P. Lambros, Berlin, 1885)
p. 118 (=Timothée de Gaza, XL, 1)
Cornutus
*Theologiae graecae compendium*,
chap. 33 58 n. 57
Cosmas,
*Ad carmen LII Gregorii Nazianzeni*, 60 n. 65
(ed. A. Mai, *Spicilegium Romanum*, 1839)
Cratinos
*Fragments*, 53 94 n. 19
(*Comicorum Atticorum fragmenta*, Kock)

Démosthène,
*Sur la couronne*, 68 133 n. 53 à 132

Diodore de Sicile,
*Bibliothèque*,
III, 35 77 n. 112
IV, 66 43 n. 66
64 n. 74
V, 58, 4-5 107 n. 72
XIX, 53 64 n. 75

Elien,
*De natura animalium*,
I, 25 74 n. 93
75 n. 102
II, 55 96 n. 30 et 31
VI, 51 69 n. 89
70 n. 90
VII, 8 76 n. 106
94 n. 23
VII, 22 77 n. 112 et 113
VIII, 12 60 n. 65
IX, 3 94 n. 21
X, 47 108 n. 74
XI, 2 51 n. 19
XI, 16 51 n. 20
XI, 17 51 n. 22
XI, 19 94 n. 24
95 n. 25
XII, 5 93 n. 16
100 n. 46
XII, 10 94 n. 18 et 21
XV, 11 92 n. 15
XVI, 39 60 n. 65
*Varia historia*,
I, 11 94 n. 22
Ephore (*FGrH* 70),
*Fragments*, 153 64 n. 75
Epicrate d' Ambracie,
*Fragments*, 9 94 n. 20
(*Comicorum Atticorum fragmenta*, Kock)
Eratosthène (Pseudo-)
*Catasterismi*, I, 40 59 n. 59 à 58
Eschyle,
*Agamemnon*, 57 29 n. 7
*Euménides*, 1-19 55 n. 34
*Fragments*, 380 Mette 99
*Sept contre Thèbes*, 24 *sq*. 29 n. 3
Esope,
*Fables*, 50 I-II 92 n. 14
110 63 n. 73
Etienne de Byzance
'Εθνικά,
*s.v.* Γαλεῶται, 96 n. 27 et 32
*Etymologicum Genuinum*,
*s.v.* ὀπίζεσθαι 102 n. 55
*Etymologicum magnum*,
*s.v.* ἀγρηνόν 126 n. 42
Euripide,
*Bacchantes*, *passim* 41 n. 55
*Ion*, 158 29 n. 7
*Iphigénie à Aulis*,
1063 90 n. 10
*Phéniciennes*,
767 29 n. 1
834 *sq*. 37 n. 39
41 n. 61
834-957 127
834-840 131 n. 52
838 127
845 29 n. 3
848 29 n. 4
856 130 n. 49
866-867 128
923-924 127
931 41 n. 61
1259-1283 128
1377-1424 128
1404 128
1589 *sq*. 41 n. 58
1643-1682 128
1759 41 n. 61
*Sch. in Eurip. Phoen.*,
840 29 n. 5
1760 41 n. 56
Eusèbe,
*Préparation Evangélique*,
III, 16 95
III, 26 58 n. 57
V, 12 95
Eustathe,
*Comm. ad Hom. Iliadem* (G. Stallbaum)
663.40 *sq*. 49 n. 14
663.42 50 n. 18

*Comm. ad Hom. Odysseam*
(G. Stallbaum)
1665.47-48 52 n. 24
1685.25 *sq.* 49 n. 13
1696.49 *sq.* 79 n. 1 à 78

Festus
*De verborum significatu* (Lindsay)
67 M, p. 59 60 n. 65
110 M, p. 98 58 n. 57

Galien (Pseudo-),
*Introductio* (XIX, ed. C. G. Kühn),
chap. 1, p. 674 59 n. 61
*Geoponica*,
XIX, chap. 4, 76 n. 106
Germanicus,
*Sch. in Caesaris Germanici Aratea*, 291 59 n. 59 à 58
Heraclitus,
*Quaestiones homericae*, 15 59 n. 59
Hérodote,
*Histoires*,
VI, 133-136 57 n. 45
VII, 92 36 n. 36
Hésiode,
*Bouclier*, 167 36 n. 37
*Fragments*, (Merkelbach-West)
157 102 n. 54
275 17 n. 7 (d) à 15
276 37 n. 44
*Théogonie*, 945-946 89 n. 6
Hésychius,
*Lexicon*,
*s.v.* ἀγρηνόν 126 n. 42
Hippocrate,
Lettre à Philopémen, 59 n. 62
(*Lettres*, no. 15,
t. IX, p. 343, ed.
E. Littré)
Homère,
*Iliade*,
I, 258 *sq.* 125 n. 36
I, 327-334 57 n. 44
II, 50 57 n. 42
II, 97 57 n. 43
II, 280 57 n. 43
IV, 218-219 58 n. 59
IV, 219 90 n. 8
V, 116-117 16 n. 7 (c) à 15
IX, 10 57 n. 42
X, 685 57 n. 42
XI, 26 36 n. 37
XI, 39 36 n. 37
XII, 202 24 n. 24
XII, 208 24 n. 24
XX, 28 16 n. 7 (c) à 15
XX, 131 51 n. 21
XXII, 93 24 n. 24
XXII, 95 24 n. 24
XXIII, 168 57 n. 43
XXIV, 25-30 89 n. 5
XXIV, 184 57 n. 44
XXIV, 282 57 n. 44
XXIV, 324 57 n. 44
*Odyssée*,
II, 27 57 n. 43
VIII, 8 57 n. 42
X-XI 116, 119
X, 488-495 117 n. 3
X, 494 *sq.* 31 n. 18
X, 494-495 44 n. 68
X, 505-540 117 n. 4
X, 513-514 68 n. 86
XI 63
XI, 19-50 118 n. 5
XI, 23-24 121 n. 15
XI, 51-84 121 n. 20
XI, 90-91 118 n. 6
XI, 91 35 n. 31
36 n. 32
54 n. 33
XI, 100 *sq.* 44 n. 70
XI, 146 *sq.* 44 n. 71
XI, 225-234 121 n. 19
XI, 298-300 121 n. 18
XI, 320 121 n. 16 et 17
XII, 394 95
XXIV, 63
XXIV, 1 *sq.* 57 n. 47
*Schol. in Hom.*
*Il.*, VII, 44 49 n. 14

XIX, 19 93 n. 16
*Od.*, XI, 290 49 n. 13
Hygin,
*Fabulae*, (H. I. Rose)
68 40 n. 52
41 n. 61
76 37 n. 44
121 125 n. 37
202 58 n. 58
274 59 n. 61
*Poetica astronomica*,
VII 56 n. 38
*Hymnes homériques*
*à Apollon*,
244 *sq.* 69 n. 88
282 *sq.* 49 n. 12
377 *sq.* 69 n. 88
382-389 69 n. 88
389 *sq.* 100 n. 47
*à Hermès*,
460 36 n. 36

Isidore,
*Etymologiae*,
IV, 3, 1-2 59 n. 61
XVI, 15, 25 76 n. 107
Isocrate,
*Evagoras*, 59 133 n. 53 à 132

Jamblique,
*De vita Pythagorica*,
XXXI, 208 59 n. 61
Justin martyr (Pseudo-)
*De monarchia*,
VI, 23 59 n. 59 à 58
(*P.G.*, VI, 325 a) 90 n. 9
*Quaest.* et *respons. ad orthod.* 146, 12 n. 2
(*P.G.*, VI, 1399 b-c) 62 n. 72

Lactance,
*Comm. in Stat. Theb.*,
III, 506 58 n. 58
IV, 468 31 n. 16
*Narr. fab. Ovid.*,
III, 4 12 n. 2
18 n. 8 (a)

Lucien,
*De astrol.*, 11 12 n. 2
31 n. 17
*Dial. mort.*, 28 12 n. 2
*Dips.*, *passim* 69 n. 89
*Ver. hist.*, I, 35 96 n. 34
Lycophron,
*Alexandra*, 118-123 103 n. 60
682 31 n. 18
*Schol. vet. ad Lycophr.*
*Alex.*, 122 103 n. 61
682 37 n. 44
1303 100 n. 46 et 47

Martial
*Epigrammes*, XIV,
172 97 n. 37

Nicandre,
*Fragments*, 1 55 n. 34
(*FGrH* 271-272)
*Theriaca*, 438-457 60 n. 65
*Schol. in Nic.*, *ad*
*Theriaca*, 343 71 n. 91
438 60 n. 65
Nonnos,
*Dionysiaques*,
VII, 159 *sq.* 39 n. 48
XLV, 52 *sq.* 31 n. 19
39 n. 49
41 n. 54
XLV, 60 39 n. 47

Olympiodore,
*Comm. sur le livre „Sur l'action" de Zosime*,
(Berthelot-Ruelle,
*Coll. des anc. alchim. grecs*, p. 101, p. 110) 103 n. 58
Oppien,
*Cynégétique*,
II, 612 *sq.* 102 n. 56
III, 263 76 n. 108
III, 268-269 76 n. 109
III, 288 *sq.* 75 n. 99
Ovide,
*Fastes*, I, 446-448 29 n. 7
*Métamorphoses*,

- III, 339-349 134 n. 53 à 132
- III, 511 *sq.* 41 n. 55
- IV, 285-388 56 n. 37
- IV, 379 56 n. 37
- VI, 1-145 91 n. 11
- IX, 273-323 93 n. 16
- XII, 522 *sq.* 75
- XV, 409 *sq.* 75 n. 96 et 103
- XV, 654-659 58 n. 57

- *The Oxyrhynchus papyri* (vol. XXXIV)
  - no 2688 56 n. 39 et 40
  - no 2689 56 n. 39

- Pausanias,
  - *Description de la Grèce,*
    - I, 36, 3 57 n. 45
    - II, 10, 3 60 n. 56
    - II, 27, 2 58 n. 57
    - II, 28, 1 60 n. 65
    - III, 12, 7 57 n. 45
    - VI, 21, 3 97 n. 40
    - VI, 2, 4-5 99 n. 44
    - IX, 11, 3 93 n. 17
    - IX, 16, 1 29 n. 5 et 6, 128 130 n. 50
    - IX, 19, 3 48 n. 11
    - IX, 33, 1 43 n. 67 64 n. 74
    - IX, 33, 2 12 n. 2
    - IX, 34, 6 68 n. 85
    - IX, 37, 5-7 104 n. 63
    - IX, 39, 3 58 n. 57 105 n. 68
    - IX, 40, 1-2 104 n. 64
    - X, 5, 5 55 n. 34
    - X, 28, 1-31 119 n. 7
    - X, 28, 1 119 n. 8
    - X, 28, 8 119 n. 9

- Philostrate,
  - *Heroïcus,* 9 59 n. 59 à 58
  - *Vie d'Apollonius de Tyane,* I, 20 50 n. 16
    - III, 44 59 n. 61

- Photios,
  - *Bibliothèque,*
    - 146 b 39-41 79 n. 1 à 78
    - 146 b 40-41 106 n. 69
    - 151 b 34-37 79 n. 1 à 78
    - 379 a 18 75 n. 95

- Pindare,
  - *Néméennes,* III, 54-56 58 n. 59 90 n. 8
  - *Olympiques,* VI, 43 *sq.* 99
  - *Pythiques,* III, 45-46 90 n. 8
  - *Scholia in Pindarum*
    - *ad Nemeas,* III, 92 58. n 59
    - *ad Pythias,* III, 9 58 n. 59
      - III, 79 58 n. 59
      - III, 102 b 58 n. 59

- Platon,
  - *Banquet,* 189 d- 193 d 56 n. 36

- Plaute,
  - *Menaechmi,*
    - V, 3, 885-886 59 n. 61

- Pline l' ancien,
  - *Histoire naturelle,*
    - VII, 203 30 n. 1
    - VIII, 105 75 n. 97
    - VIII, 106 76 n. 110 77 n. 112, 113 et 114
    - VIII, 107 77 n. 112
    - VIII, 218 76 n. 106
    - XI, 151 76 n. 111
    - XVI, 186 36 n. 36
    - XVI, 223 36 n. 36
    - XXV, 2 (5), 13 59 n. 61
    - XXVIII, 92 75 n. 97
    - XXVIII, 93-106 77 n. 115
    - XXIX, 4(22), 71-72 60 n. 65
    - XXIX, 4(22), 71 60 n. 65
    - XXXIV, 70 97 n. 37 et 38
    - XXXV, 132 119 n. 11
    - XXXVII, 168 76 n. 107

- Plutarque,
  - *Moralia,*
    - *De def. orac.*
      - 44, 434 c 30 n. 12
    - *De soll. anim.*
      - 22, 975 a-c 29 n. 8

*Non posse suav. vivi sec. Epic.*
11, 1093 e 119 n. 12
*Vitae,*
*Caesar,* 50 133 n. 53 à 132
*Pompeius,* 57 133 n. 53 à 132
Plutarque (Pseudo-)
*De fluviis,* II, 2-3 65 n. 79
Pollux,
*Onomasticon,* IV, 116 126 n. 42
VIII, 139 57 n. 45
Polybe,
*Histoires,* 34, 2, 12 et 15 96 n. 35
34, 3, 1 96 n. 35
Porphyre,
*De abstinentia,* III, 4 49 n. 15
Properce,
*Elégies,* IV, 8, 5 *sq.* 51 n. 20

Rufinus, → Clément de Rome (Pseudo),

*Scholia,* → les différents auteurs, à la fin

Sénèque,
*Oedipe,* 293-339 30 n. 14
340 *sq.* 31 n. 15
Servius,
*Comm. in Aeneidem,*
VII, 761 58 n. 58
X, 316 58 n. 58
Sidoine Apollinaire,
*Carmina,* XXII, 79-80 60 n. 65
Solinus,
*Coll. rer. memorab.,*
XXVII, 23 77 n. 112
XXVII, 24 77 n. 113 et 114
XXVII, 25 76 n. 107
Sophocle,
*Antigone,*
988 *sq.* 36 n. 38
999-1004 131 n. 51
999-1000 29 n. 5
1001 29 n. 3
1004 29 n. 3
1005 *sq.* 30 n. 13
1012 29 n. 4
1021 29 n. 3
1045 *sq.* 41 n. 59
*Fragments,* 362 Pearson 71 n. 91
*Oedipe-roi,*
87 *sq.* 30 n. 11
97 *sq.* 36 n. 38
300 *sq.* 30 n. 10
320 126 n. 40
408 *sq.* 126 n. 41
444 *sq.* 41 n. 57
444 126 n. 39
449-462 43 n. 65
716 65 n. 79
733-734 65 n. 79
800-801 65 n. 79
*Schol. vet. in Soph. Antigon.,* 126 66 n. 81
*Souda,*
*s.v.* κηρύκειον 57 n. 45
*s.v.* Τιλφώσαιον 64 n. 75
*s.v.* Τροφώνιος 105 n. 67
Statius,
*Thébaïde,*
I, 306-308 57 n. 47
X, 594 *sq.* 41 n. 60
X, 756 *sq.* 41 n. 61
Strabon,
*Géographie,*
IX, 409-414 64 n. 77
IX, 411 64 n. 75
XIII, 48 100 n. 46

Théocrite,
*Idylles,* XXIV, 71 40 n. 52
Théophraste,
*Histoire des plantes,*
III, 3, 4 98 n. 42
Théopompe (de Chios) (FGrH 115),
*Fragments,* 301 64 n. 75
Timothée de Gaza,
*Excerpta ex Timothei Gazaei libris de animalibus,* (M. Haupt,

*Opuscula,* III, Berlin,
1876, 274 *sq.*)
IV, 1 75 n. 101
XL, 1 103 n. 67
Tzetzès,
*Schol. ad Lycophr.*
*Alex.*, 682 37 n. 44
683 12 n. 2
17 n. 7 (d) à 15
44 n. 69
52 n. 25
Virgile,
*Enéide,*
IV, 242-243 57 n. 48
IV, 244-245 57 n. 47
*Géorgiques,* IV, 246 91 n. 11
*Vita Sophoclis,* 11 59 n. 59 à 58
Xénophon,
*Cynégétique,* I, 1-6 59 n. 59 à 58
I, 6 90 n. 8
I, 8 90 n. 7
*Cyropédie,* VII, 1, 2 36 n. 36
*Helléniques,*
III, 4, 14 36 n. 36

# INDEX II

## AUTEURS MODERNES

Bayet, J., 36 n. 35
Béquignon, Y., 68 n. 87
Bölte, 64 n. 77
Bouché-Leclercq, A., 29 n. 1, 95 et 95 n. 26
Bremond, C., 9 n. 3
Brisson, L., VII n. 1, 85 n. 3
Brommer, F., 122 n. 26
Buslepp, C., 67 n. 84
Bux, E., 78 n. 1

Chantraine, P., 24 n. 24, 91 n. 12
Chatzis, A., 79 n. 1 à 78
Courby, F., 127 et 127 n. 44, 128 n. 45, 129 et 129 n. 46 et 47
Cumont, F., 46 n. 1

Dakaris, S. I., 31 n. 18
Deecke, K., → Müller, K. O., 124 n. 30
Delcourt, M., 30 n. 12, 75 et 75 n. 104
Detienne, M., 34 n. 29
Devereux, G., 53 n. 26 à 52
Dihle, A., 79 n. 1 à 78
Dohrn, T., 124 n. 32
Dumézil, G., 5 et 5 n. 2

Edelstein, E. J. et L., 58 n. 57, 58 et 59, 59 n. 61, 60 n. 65
Eitrem, S., 65 n. 79
Eliade, M., 66 n. 80
Esser, A., 32 n. 20

Fontenrose, J. E., 49 n. 12, 66 n. 82, 97 n. 41
Frazer, J. G., 36 n. 32

Gallet de Santerre, H., → Le Bonniec, H., 97 n. 38
Gamurrini, G. F., 130 et 130 n. 48
Garlan, Y., 57 n. 41
Godefroy, F., 93 n. 15 à 92
Goossens, R., 100 n. 48, 101 et 101 n. 51
Gossen, J., → Steier, A., 46 n. 1, 78 n. 1, 94 n. 18
Grégoire, H., 98 n. 43, 100 n. 48, 101 et 101 n. 49 et 50, 103 et 103 n. 62, 104 et 104 n. 65
Grimal, P., 38 n.*

Hausmann, U., 127 et 127 n. 43 et 44, 129 n. 46
Hercher, R., 79 n. 1 à 78
Höfer, O., 97 n. 38 et 39.
Huddilston, J.-H., 125 et 125 n. 34

Immisch, O., 15-17 n. 7 (c) à 15

Jacoby, F., 78 n. 1, 79 n. 1 à 78

Kahn-Lyotard, L., 56 n. 38
Keller, O., 94 n. 18
Kerényi, K., 34 n. 28
Krappe, A. H., 50 n. 18
Küster, E., 46 n. 1, 47 n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 et 9, 48 n. 10, 59 n. 63, 60 et 64

Lassus, J., 132 n. 53, 133 n. 53 à 132
Le Bonniec, H., → Gallet de Santerre, H., 97 n. 38
Lehmann, Ph. W., 121 n. 21
Lehmann-Hartleben, K., 121 et 121 n. 21
Lévi-Strauss, C., 3, 4

Mathieu, M., 100 n. 48, 101
Maull, O., 65 n. 79
Merkelbach, R., → West, M. L., 15 n. 7 (c)
Müller, K. O., → Deecke, K., 124 n. 30
Murakawa, K., 57 n. 41

Nogara, B., 120 n. 14
Nyrop, K., 93 n. 15 à 92

Overbeck, J., 126 et 126 n. 38

Parke, H. W., 47 n. 2
Pauli, C., 122 n. 22, 23, 24 et 25
Pearson, A. C., 71 n. 91
Pieske, E., 65 n. 79

Raingeard, P., 57 n. 46
Raoul-Rochette, 125 et 125 n. 33, 126
Ridder (de), A., 122 et 122 n. 26, 123 n. 27
Robert, C., 119 et 119 n. 10, 125 et 125 n. 35, 127 et 127 n. 44, 129 n. 46
Rohde, E., 92 n. 14
Roheim, G., 52 n. 26
Roscher, W., 46 n. 1

Saussure (de), F., 3
Schober, F., 64 n. 75
Schwartz, J., 12 n. 3 (b), 17 n. 7 (c) à 15
Schwenn, Fr., 116 n. 1
Seyrig, H., 133 n. 53 à 132
Steier, A., → Gossen, J. 46 n. 1, 74 n. 92
Steuding, H., 46 n. 1

Tardieu, M., 94 n. 18
Touchefeu-Meynier, O., 116 n. 2, 119 n. 10, 120 n. 14, 121 n. 21, 122 n. 26, 123 n. 28 et 29, 124 n. 32
Turner, T. S., 42 et 42 n. 63 et 64

Uggeri, G., 116 n. 1

Vernant, J.-P., 4 n. 1, 34 n. 29
Vian, F., 39 n. 50

Waele (de), F. J. M., 36 et 36 n. 33 et 34, 58 n. 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55 et 56, 60 n. 66, 67, 68, 69, 70 et 71
Wagner, R., 36 n. 32, 78 n. 1, 79 n. 1 à 78, 84 et 84 n. 1, 85 et 85 n. 2, 106 et 106 n. 71
Walters, H. B., 127 n. 44
Warburg (von), W., 107 n. 73
Wellmann, M., 78 n. 1, 79 n. 1 à 78, 80 n. 1 à 78
Wernicke, 59 n. 61, 99 n. 45
West, M. L., → Merkelbach, R., 15 n. 7 (c)
Wüst, E., 64 n. 74

Zwicker, H., 97 n. 39

# INDEX III

# REALIA

## a) *Géographie*

Achaïe, 65 n. 79.
Alalkomènes, 64 n. 75.
Appienne (voie), 51 n. 20.
Arabes, 50.
Arcadie, 12, 56, 65 n. 79.
Argiens, 43, 80.
Argos, 51, 65 n. 79, 67, 84, 87, 88.
Athènes, 119.
Attique, 65 n. 79, 67.

Béotie, 52, 64 n. 75, 65 n. 79, 67.
Béotiens, 22, 31, 39.

Carie, 96.
Chypriotes, 98.
Cithéron, 18, 19, 65 n. 79, 66.
Cnidiens, 118
Copaïs (lac), 64 n. 75 et 77.
Corinthe (golfe de), 64 n. 77.
Crète, 81, 89, 90, 98, 100, 106.
Crétois, 52, 79 n. 1 à 78, 99, 100 n. 47, 106, 107.
Cyllène, 12, 13, 14, 15, 65 n. 79, 66, 84.

Daphnée (Yakto), 132 - 134 n. 53 à 132.
Daulia, 65 n. 79.
Délos, 107.
Delphes, 39, 41, 43, 48, 49, 55 n. 34, 65 n. 79, 69, 99, 100 n. 47, 104, 118, 119.
Delta (du Nil), 51.
Dodone, 96.

Egypte, 51, 103.
Eléens, 98.
Elide, 97.
Eoliens, 99.
Epire, 50.
Epirotes, 50.
Esquilin, 120.
Etrusques, 121, 123, 124 n. 32, 129, 130.

Glisas, 48 n. 11.

Haliartos, 64 n. 75, 68.
Hamaxitos, 99.
Hélicon, 22, 64 et 64 n. 75 et 77, 65 n. 79, 66.
Hélikè, 94, 95.
Héracléopolitains, 108.
Hippocrène (source), 64 n. 76.
Hydra, 96.
Hyperboréens, 68, 96.

Ida (mont), 98.
Inde, 50 n. 18.
Ioniens, 95.
Isménos, 67.
Ithaque, 117.

Kérynée, 95.

Lacédémoniens, 95, 98.
Lanuvium, 51 n. 20.
Latium, 51 et 51 n. 20.
Lavinium, 51 et 51 n. 20.
Lébadée, 67, 104.

Mantinéens, 98.
Mégare, 65 n. 79.
Métèlis, 51
Mycéniens, 4.

Nil, 103.

Orchomène, 30 et 30 n. 12, 67, 68.

Orchoméniens, 67.
Oropos, 67.

Parnasse, 64 n. 77.
Pergame, 119, 120.
Πέτρα, (éperon rocheux → Tilphossion), 64 n. 75.
Phocide, 65 n. 79.

Rhodes, 106, 107.
Rhodiens, 107.
Rome, 120.

Samothrace, 121.
Sauros, I) rocher, 97 et 97 n. 39; II) source, 98 et 98 n. 42.
Sicile, 96.
Siciliens, 96.

Tanagra, 129.
Tarquinia (Corneto), 121.
Telphousa, 43, 44, 64 et 64 n. 74 et 75, 65 et 65 n. 79, 66, 68, 69 et 69 n. 88.
Tête de Serpent (lieu dit), 48 n. 11.
Thasiens, 120.
Thébains, 13, 14, 32, 41, 42, 43, 48 n. 11, 68, 93.
Thèbes, 29, 30, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48 n. 11, 65 n. 79, 67, 112, 117, 118, 128, 130.
Thespies, 64 n. 77.
Thessalie, 107.
Thessaliens, 58, 106.
Thrace, 102, 103.
Tilphossion, 64 et 64 n. 75, 65 n. 79, 68, 69.
Trasimène (lac de), 129.
Trézène, 80, 88.
Troade, 99.
Troie, 49, 118.

### b) *Mythologie*

Achéron, 68, 117.
Achille, 79 n. 1 à 78, 80 n. 1 à 78, 90.
Actéon, 22, 38, 52, 133 n. 53 à 132, 134 n. 53 à 132.
Adonis, 133 n. 53 à 132, 134 n. 53 à 132.
Adraste, 67, 129.
Agamède, 104.
Agamemnon, 122, 125.
Agénor, 37 n. 44, 38.
Aglaè, 89.
Ajax, 122.
Alastor, 38.
Alcmène, 93.
Alexandre (= Pâris), 79 n. 1 à 78.
Ammon, 29.
Amphiaraos, 30 n. 12, 67, 68, 69, 90.
Amphion, 37 n. 44.
Antigone, 38, 128.
Aphrodite, 33, 34, 38, 81, 82, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 103, 114.
Apollon, 41, 44, 48, 55 n. 34, 56, 58, 59, 63, 67, 68, 69, 78, 79, 79 n. 1 à 78, 84, 85, 90, 96, 97, 98 n. 43, 100, 100 n. 47, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 113, 114.
— Isménien, 125.
— Loxias, 98 n. 43.
— Pythien, 99, 100.
— Sauroctone, 97, 98 n. 43.
— Smintheus (Sminthios), 98 n. 43, 99, 100, 106.
— Telphousien, 69 n. 88.
— Thymbréen, 49.
Arachnè, 90, 91.
Arachnos, 81, 90, 91, 93, 99, 107 n. 73, 108, 109.
Arès, 38, 41, 66, 118.
Argia, 38.
Argiopè (ou Téléphassa), 38.
Argonautes, 101.
Ariane, 121.
Aristée, 22, 38.
Artémis, 22, 52, 58.
Asklépios, 30 n. 12, 36, 58, 58 n. 57, 59, 60, 60 n. 65, 61, 63, 67, 69, 90, 100, 101, 104, 105, 109.
Athamas, 38.

Athéna, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 44, 46, 48, 50, 50 n. 18, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 64, 64 n. 76, 66, 71, 72, 73, 88, 89, 91, 110, 113, 114, 125, 131.
Autonoè, 38.

Bacchus (= Dionysos), 18.
Boréades, 101, 102.
Borée, 101, 102, 117.

Cadmos, 22, 31, 37 n. 44, 38, 39, 40, 41, 66.
Calaïs, 102.
Calchas, 60.
Cassandre, 49, 50, 50 n. 18, 60, 77, 84, 85.
Centaures, 75, 89, 90.
Chariclô, 22, 23, 25, 26, 32, 34, 38, 39, 40, 44, 52, 64 n. 76, 78.
Charites, 80 n. 1 à 78, 81, 86, 89.
Chiron, 55 n. 34, 58, 81, 89, 90, 114.
Chryséis, 125.
Chrysès (le vieux et le jeune), 125.
Chrysippe, 41.
Chthonios, 38, 40.
Circé, 44, 60, 116, 117.
Cithéron, 65 n. 79.
Cocyte, 68, 117.
Coronis, 58.
Créon, 35, 37 n. 44, 38, 41, 127, 128, 129, 131.
Cronos, 22, 34.

Dionysos, 38, 39, 41, 56.

Echion, 37 n. 44, 38, 40.
Elpénor, 121.
Endéis, 89.
Epaphos, 38.
Epigones, 39, 41, 43.
Erèbe, 117, 118.
Erinye(s), 65 n. 79, 66.
Eros, 79.
Etéocle, 37 n. 44, 38, 128, 129.
Euphrosynè, 81, 89.
Europe, 39.
Euryloque, 118, 121, 122.

Evérès, 12, 13, 14, 21, 22, 37 n. 44, 38, 40.

Gaia, 47, 48, 50, 55, 55 n. 34, 59, 60, 61, 66, 72, 98 n. 43, 105, 109, 110, 113, 114.
Galè, 92, 93.
Galéos (ou Galéotès), 95, 96.
Galinthias, 93, 108.
Glaucos, 55 n. 34.
Glyphios, 81, 88.
Gorgone, 23, 59.

Hadès, 22, 44, 57, 63, 117, 118, 119.
Haemon, 38.
Harmonie, 38.
Harpyies, 101, 102.
Hécate, 92, 93, 95, 100.
Hécube, 49.
Hélénos, 49, 50, 50 n. 18, 77, 79 n. 1 à 78.
Hélicon, 65 n. 79.
Hélios, 102.
Héphaistos, 81, 89.
Héra, 12, 13, 15-17 n. 7 (c) à 15, 18, 19, 21, 25, 26, 27, 33, 41, 44, 50 n. 18, 51, 62, 72, 73, 79, 80, 85, 86, 87, 89, 91, 110, 125.
— γαμοστόλος, 41.
Héraclès, 93, 97.
Hermaphrodite, 56.
Hermès, 36, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 65 n. 79, 130, 131
— Psychagogue, 124.
Hippolyte, 133, 134 n. 53 à 132.
Historis, 93.
Hyperénor, 38, 40.
Hypermestre, 52.
Hyrieus, 104.

Iamos, 98.
Ilithyie, 93, 108.
Ino, 38.
Io, 38.
Ischys, 58.
Ismène, 38.

Jason, 102.
Jocaste, 38, 126, 128, 129.

Junon (= Héra), 13, 14, 18, 19, 20, 27, 34.
Jupiter (= Zeus), 13, 14, 18, 19, 20, 27.

Kaineus, 52, 74, 75, 77.
Kalè, 80 n. 1 à 78, 81, 89, 90.
Kallon, 80.
Korè, 58.
Kyknos, 97.

Labdacides, 22, 39.
Labdacos, 37 n. 44, 38.
Laios, 30, 37 n. 44, 38, 41, 42, 65 n. 79.
Laodamas, 37 n. 44, 38.
Lapithes, 75.
Lapithès, 107.
Léarchos, 38.
Léda, 121.
Léto, 108.
Leucippos, 52.
Libye, 38.
Lune (→ Hécate), 95.
Lycos, 37 n. 44.

Mantô, 37, 43, 54, 128, 131.
Médée, 60.
Megalopsychia, 133 et 134 n. 53 à 132
Mélampous, 49, 50, 50 n. 18, 60, 77.
Méléagre, 133 et 134 n. 53 à 132.
Mélicerte, 38.
Memphis, 38.
Ménoecée, I) père de Créon, 37 n. 44, 38; II) fils de Créon, 41.
Moires, 22, 81, 82, 88, 93, 108.
Muses, 65 n. 79.

Narcisse, 133 et 134 n. 53 à 132.
Némésis, 58.
Neptune (= Poseidon), 37 n. 44.
Nyctéis, 38.

Oclasos, 38.
Oedipe, 30, 35, 37 n. 44, 38, 41, 42, 43, 53 n. 26 à 52, 65 n. 79, 126, 131.
Olympiens, 29, 30, 66, 72.
Oudaeos, 37 n. 44, 38, 39, 40, 41, 66.

Pallas (= Athéna), 22, 23.
Pan, 55 n. 34.
Pâris, 89, 79 n. 1 à 78.
Pasithée, 81, 88.
Pélée, 81, 89.
Péloros, 38, 40.
Penthée, 35, 37 n. 44, 38, 41.
Périclyménos, 67.
<Périère>, 13.
Périmède, 118, 121, 122.
Persée, 59.
Perséphone, 44, 117, 118.
Phaéthon, 102.
Phèdre, 121.
Phénix, 75, 77.
Phineus, 101, 102, 103, 104.
Phlégyas, 58.
Phoibè, 55 n. 34.
Phoibos (= Apollon), 102.
Phorbas, 79 n. 1 à 78, 106, 107
Pithon, 80, 82, 87, 88.
Polydoros, 37 n. 44, 38.
Polyeidos, 60.
Polynice, 37 n. 44, 38, 67, 128, 129.
Poseidon, 38, 58, 75, 81, 88.
Priam, 49, 79 n. 1 à 78.
Prométhée, 70, 71.
Protée, 103, 104.
Pyriphlégéthon, 68, 117.
Python, 48, 50, 69, 97, 98 n. 43.

Salmacis, 56.
Sauros, 97, 98.
Sémélè, 31, 38, 39, 41.
Siproïtès, 52.
Spartes, 39, 40, 66.
Sphinx, 42.
Strabon, 80, 80 n. 1 à 78, 87.
Styx, 68, 117.

Téléphassa (ou Argiopè), 38.
Telmissos, 96.
Telphousa, 66, 68, 69, 69 n. 88.
Thémis, 47, 48, 49, 50, 55 n. 34.
Thémistô, 96.
Thersandros, 38.
Thétis, 81, 89, 90.
Tilphossa, 66.
Timias, 38.

Tirésias, *passim*.
Titans, 56, 57, 102.
Triton (le Nil), 103.
Trophonios, 30 n. 12, 67, 68, 69, 104, 105.
Tychè, 29.
Tydeus, 129.
Typhon, 97.

Ulysse, 31, 44, 68, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124.

Vénus, (= Aphrodite), 33, 34.

Zabios, 96.
Zétès, 102.
Zéthos, 37 n. 44.
Zeus, 12, 13, 15 à 17 n. 7 (c) à 15, 18, 19, 21, 25, 26, 27, 33, 37, 38, 44, 50 n. 18, 55, 55 n. 34, 57, 62, 67, 70, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 97, 98, 102, 110, 114.
— Soter, 70 n. 90.

### c) *Zoologie*

*Aigle,* I) → oiseaux; II) → divination; A) Tirésias, 62; B) → Galéos (ou Galéotès) et → Zabios, 96; III) emblème du pouvoir royal, 127.
*Agneau,* I) sacrifice aux morts, 118; II) → divination, 98.
*Ane,* → serpent (→ dipsas), 70-71.
*Araignée,* I) métamorphose d' → Arachnè, 90-91; → Arachnos; II) métamorphose de Tirésias en vieille → fileuse, *version* C, 90-91; III) étymologie de A) → «musaraigne», 107 n. 73; B) → «mygale», 107 n. 73.
Ἀσκαλαβώτης, (= gecko) → γαλέος, 96.
*Aspic,* → mangouste (hostile à cet ennemi de l'homme), 108.

*Belette,* I) termes la désignant A) en grec ancien; 1) en soi; a) γαλέη, 92, 96 b) γαλέος 96; c) γαλεώτης 96; 2) en composition avec μῦς → musaraigne; B) en français «belle», 92-93 n. 15 à 92; → tabou linguistique; II) usage en Grèce ancienne comme animal domestique pour chasser les souris, 91; III) caractéristiques; A) incontinence et sexualité anormale, 92; → sexualité; B) accouchement par la bouche, 96; C) rapports avec la divination, 94, 95; → Hécate, Galè; IV) animal sacré d' A) → Hécate 93, 95; B) → Héraclès, 93; V) métamorphoses en belette de A) → Arachnos par → Aphrodite, 91; B) une jeune fille par → Aphrodite, 92; C) → Galè par → Hécate, 92-93; → Historis (fille de Tirésias); VI) être chthonien, 108-109.
*Bélier,* sacrifice à Tirésias par Ulysse, 117, 118, 123.
*Blaireau,* I) traduction présumée du terme τρόχος en grec ancien, 74; II) → bisexualité, 74-76; III) → Trophonios; A) être chthonien, 104-105, 107; B) architecte, 104; C) ravitailleur, 104.
*Boeufs,* (volés par Hermès à) I) Tirésias, 62; II) Apollon, 63.
*Bouc,* combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132.
*Brebis* (noire), sacrifice aux morts, 117.

*Cerf,* combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132.
*Cheval,* I) représentation habituelle d' → Adraste à cheval, 129; II) combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132.
*Chevreau,* → divination, 98.
*Chien,* I) → divination, 98; II) combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132; III) chiens de chasse A) → Tirésias, 21; B) → Actéon, 22.

*Corneille*, I) → oiseaux; II) → divination, 62.
*Crocodile*, → mangouste (hostile à cet ennemi de l'homme), 108.

*Daims*, chasse, 22.
*Dipsas*, I) → serpent; II) → *pharmakon* contre la → vieillesse (→ longévité), 69-71.
Δράκων, → serpent, → tabou linguistique.

*Espadon*, terme le désignant en grec ancien (γαλεώτης), 96.

*Faon*, chasse, 22.

Γαλέη, → belette.
Γαλεός, I) → belette; II) → squale; III) → lézard (→ *gecko*).
Γαλεώτης, I) → belette; II) → espadon.
*Gecko*, I) termes le désignant en grec ancien; A) → γαλεός; B) → ἀσκαλαβώτης; II) → lézard.
Γηγενής, I) → souris, 100, 105, 108; II) → serpent, 106.

*Hyène*, I) termes désignant cet animal en grec ancien et en latin, 74 n. 92; II) caractéristiques diverses; A) changement de sexe annuel, 74-75, 109; B) vision diurne mauvaise et nocturne bonne, 76; C) imite la voix et le vomissement de l'homme, 77; D) nécrophagie, 77; III) propriétés de certaines parties de son corps; A) divinatoires, 76; B) magiques, 76; C) médicinales, 76.
Ἰχνεύμων, → mangouste.

*Léopard*, combattu par Tirésias, 133, n. 53 à 132.
*Lézard*, (→ gecko), I) serpent avec pattes, 97, → serpent; II) relations avec A) Apollon; 1) en général, 98; 2) sauroctone, 97; B) → Sauros; 1) brigand, 97; 2) rocher, 97; 3) source, 97; C) Thrasybule, 98-99, → divination; III) être chthonien, 108-109.
*Lièvre*, I) → bisexualité, 76 n. 106; II) comportement divinatoire, 76 n. 106; III) être chthonien, 108-109.
*Lion*(*ne*), combat d'animaux dans l'amphitéâtre, 133 n. 53 à 132.

*Mangouste*, I) → bisexualité, 108; II) hostile aux pires ennemis de l'homme, l' → aspic et le → crocodile, 108; III) animal sacré de → Léto et d' → Ilithyie, 108.
Μυγαλέη, I) terme; A) composé de → μῦς et de → γαλέη, en grec ancien → mygale en français, 107 n. 73; B) relations avec l'araignée en latin et en français, 107 n. 73; II) souris tueuse de serpents et les métamorphoses de Tirésias et d'Arachnos, *version* C, 108.
*Mygale*, I) → μυγαλέη, 107 n. 73; II) → araignée.
Μῦς, I) terme équivalent à → σμίνθος II) ces termes désignent la → souris en grec ancien, 94 n. 18.
*Musaraigne*, I) terme désignant cet animal en grec ancien, en latin et en français, 107 n. 73; II) → souris tueuse de serpents, 106-108; III) métamorphoses de Tirésias et d'Arachnos, 106-108.

*Oiseaux*, (→ aigle, corneille), I) héraut des Olympiens, 29-30; II) → ornithomancie.
Ὄφις, → serpent, → tabou linguistique.
*Ours*, combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132.

*Porc*, divination, 98; → Chypriotes.

*Rat*, date de son apparition en Europe, 94 n. 18.

*Scolopendre,* I) comportement divinatoire, 95; II) être chthonien, 106-108.

*Serpent,* (→aspic, dipsas), I) termes le désignant en grec ancien ὄφις et δράκων 24 n. 24; → tabou linguistique; II) Caractéristiques; A) → divination; 1) gardien d'oracles, 48-49; 2) dispensateur du pouvoir divinatoire, 49-50 et 50 n. 18; 3) comportement divinatoire, 50-52; B) rapport avec la sexualité; 1) accouplement, 55 → bâton (→ caducée); 2) → changement de sexe de Tirésias; C) gardien de → source, 39-40, 64-71; D) longévité, 69-71; E) soif provoquée par ses morsures, 69-71; III) animal sacré de → Gaia (→ Thémis); IV) êtres mythiques A) qui sont ou deviennent des serpents 1) fils d'Arès à Thèbes, 40, 66; 2) → Python; 3) → Trophonios; B) qui leur sont apparentés; 1) Gorgone; 2) → Athéna par superposition), 46-77; V) → bâtons; A) → caducée; B) → bâton d'Asklépios VI) être A) chthonien, 106-108; B) né de la terre → γηγενής.

*Singe,* → Pithon (= Tirésias).

Σιφνεύς, *hapax* désignant la taupe en grec ancien.

Σμίνθος, terme (crétois) synonyme de désignant la → souris en grec ancien, 99-100 et 100 n. 47; → Apollon Smintheus (Sminthios).

*Souris,* I) termes la désignant en grec ancien; A) μῦς; 1) en soi, 92; 2) en composition → γαλέη; B) → σμίνθος C) ces termes ne désignent pas le → rat; II) caractéristiques; A) sexualité débordante, 94; B) fécondité proverbiale, 94; C) comportement divinatoire, *version* C, 94, 95; D) mange peu, *version* C; III) animal sacré d'Apollon → Apollon Smintheus (Sminthios), 99-100, 106; IV) métamorphose de Tirésias en souris, *version* C; V) être chthonien, 106-108; VI) espèces de souris; A) souris aveugle → taupe; B) souris tueuse de serpents → musaraigne.

*Sphondyle,* I) comportement divinatoire, 95; II) être chthonien, 106-108.

*Squale,* I) désigné par le terme γαλεός en grec ancien, 96; II) rapports avec la belette; A) forme effilée, 96; B) bête de proie, 96; C) accouchement par la bouche, 96.

*Taupe,* I) hypothèse sur l'origine étymologique du nom propre → Phineus, à partir de l'*hapax* → σιφνεύς, 103; II) caractéristique: → souris aveugle, 103; III) animal sacré d' → Asklépios, 100; IV) métamorphose en taupe de → Phineus; A) → divination, 101-102; B) → longévité, 102; C) → cécité, 103.

*Taureau,* combat d'animaux dans l'amphithéâtre, 133 n. 53 à 132.

Τρόχος, *hapax* désignant probablement le → blaireau.

*Vache,* I) → Europe, fondation de → Thèbes; II) sacrifice aux morts, 117-118.

*Veau,* I) → divination, 98.

### d) *Divers*

*Ages* (*classes d'*), I) expérience qu'en fait Tirésias dans la *version* C, 81-82; II) → générations, 82.

*Amante,* I) → Aphrodite, 34, 91; II) → Héra (opposition d'), épouse, 34, 91.

*Amour*, substitut pudique du plaisir, 33 n. 27.

*Astrologie*, I) → Tirésias, 31; II) → Hécate, 95.

*Auspices*, I) → ornithomancie, 30; II) Tirésias, instigateur des auspices, 30.

*Bâton*, I) mythologie; A) élément du mythe; 1) don d'Athéna, B01, B02, 26, 72; a) substantifs le désignant, 36; b) épithètes le qualifiant; 1. grand, B01, 36, 54; 2. de couleur bleue sombre (κυάνειον), B02, 36, 54; 3. en bois de cornouiller (κράνειον), B02, 36, 54; 4. en or, 36, 54; 2) instrument d'agression, 54-55, 61, 72; B) fonctions supposées; 1) suppléance à la cécité, 36-37, 54, 73; 2) emblème des médiateurs; a) mortels; 1. Tirésias (→ caducée), 53-62, 73; 2. autres, 60; b) immortels; 1. caducée d'Hermès, 36, 55-57; 2. bâton d'Asklépios, 36, 58-60; 3. bâtons d'autres divinités, 58; II) Iconographie; *Figures* 1, 3, 5, 6, 7, 10.

*Bisexualité*, I) simultanée; A) mythologie; 1) androgyne, 56; 2) → Athéna (possibilité, 34, 72; 3) → Hermaphrodite; 4) → Phénix; B) zoologie; 1) → blaireau; 2) → lièvre; 3) → mangouste; II) successive → changement de sexe.

*Caducée*, I) terme le désignant en grec ancien: κηρύκειον, 57; II) origine → Hermès, 56-57; III) emblème des hérauts, 57; IV) → bâton de Tirésias et caducée, 36, 55-57, 131, *Figure* X.

*Causalité*, I) définition, 8; II) psychologique; A) description, 9, 11, 27-28; B) renversement, 33.

*Cécité*, I) Affectant A) Tirésias; 1) dans le mythe, provoquée par a) Héra, A01, A02, A03, A04, A05, A06, A07, A08, A09, A10, A11, A13; b) Athéna, B01, B02, B03, B04; 2) dans les représentations iconographiques; a) certitude, *Figures* 4, 6, 8; b) possibilité, *Figures*, 1, 2, 3, 5, 7, 9, 10; B) Strabon → strabisme; II) relations avec A) → interdit visuel, B01, B02, B03, B04, 51-52; B) → divination, 31-35, 53; C) → changement de sexe, 52-53 et 52-53 n. 26 à 52.

*Chamanisme*, 66 et n. 80 à 66.

*Changement de sexe* (*ou bisexualité successive*), I) mythologie; A) Tirésias; 1) double changement de sexe provoqué a) par un couple de serpents A01, A02, A03, A04, A05, A06, A07, A08, A09, A10, A11, A12, 24-25; b) par Athéna, 52-53; 2) sextuple changement de sexe, C01; B) → Hypermestre; C) → Kaineus; → Leucippos; D) → Siproïtès; II) zoologie; A) → hyène; III) relations avec la cécité, 52-53 et 52-53 n. 26 à 52.

*Co-beuverie*, 70 n. 90.

*Colère* (*d'Héra* (*cause de la*)), I) dans la première version, 33-34; II) dans la troisième version, 85-88.

*Compilation*, (des diverses versions d'un mythe et de leurs variantes respectives), 5-6.

*Déconstruction*, (d'un mythe), 4, 78-80 n. 1 à 78, 80, 82-83, 106; → reconstruction.

*Divination*, I) Tirésias; A) pouvoir divinatoire; 1) don de a) Zeus, A01, A02, A03, A04, A05, A06, A07, A08, A09, A10, A11, A13; b) Athéna, B01, B02, B03, B04; 2) Appropriation → bâton, instrument d'agression, 54-55, 55 n. 34, 61, 72, 109; B) Types de divination pratiquée par Tirésias; 1) → astrologie; 2) → empyromancie; 3) → iatromancie; 4) →

libanomancie; 5) → nécromancie; 6) → oniromancie; 7) → ornithomancie; 8) → pyromancie; II) Autres personnages entretenant des relations avec la divination; A) → Amphiaraos; B) → Apollon; C) → Asklépios; D) → Cassandre; E) → Calchas; F) → Chiron; G) → Gaia ( → Thémis, Phoibè); H) → Hécate; I) → Hélénos; J) → Iamos; K) → Mantô; L) → Mélampous; M) → Phineus; N) → Polyeidos O) → Protée; P) → Thrasybule; Q) → Trophonios; III) animaux entretenant des rapports avec la divination; A) → agneau; B) → belette; C) → chevreau; D) → chien; E) → hyène; F) → lézard (→ *gecko*); G) → lièvre; H) → oiseaux (→ aigle, corneille); I) → porc; J) → scolopendre; K) → serpent; L) → souris; M) → sphondyle; N) → taupe; O) → veau; IV) relations de la divination avec la magie et la sorcellerie, 93-94.

*Dons*, (→ divination, longévité, mode de vie après la mort, bâton), I) faits par A) Zeus, A01, A02, A03, A04, A05, A06, A07, A08, A09, A10, A11, A13; B) Athéna, B01, B02, B03, B04; C) Perséphone, 44, 117; II) → répression; (→ causalité), 33.

*Ecriture*, I) rôle dans la civilisation mycénienne, 4; II) transmission écrite des mythes (→ histoire), 4-8.

*Efféminé* (aspect de Tirésias), I) certitude, *Figure* 6; II) possibilité, *Figures* 3, 7.

*Empyromancie*, (→ pyromancie), 30-31.

*Engloutissement*, A) → Amphiaraos, 67; B) → Asklépios, 67; C) Tirésias, 40, 68-69; D) → Trophonios, 67, 104.

*Epouse*, I) → Héra, 34, 91; II) → Aphrodite (opposition d'Héra à), 34, 91.

*Etat primitif* (d'un mythe), I) dimension historique, 4; II) paralogismes relatifs à sa recherche, 5.

*Fileuse*, I) métamorphose de Tirésias en vieille fileuse, *version* C; II) métamorphose d'(→ Arachnè) en araignée → Arachnos, 90-91.

*Générations*, I) nombre de générations sur lesquelles s'étend la vie de Tirésias, A) 5 ou 9, 37 n. 44; B) sept, A01, A02, A03, A04, 37 n. 42 et 44, (tableau généalogique, 38); 39-42; II) → âges (classe d'); III) → médiation entre les générations, 42-43.

*Guide* (de Tirésias), I) dans les textes, 37; II) représentations iconographiques, *Figures* 6, 7, 8.

*Haruspices*, 31.

*Héraut*, I) terme le désignant en grec ancien (κῆρυξ), 57; II) fonction; A) description, 57 et 57 n. 41; B) emblème, (→ caducée), 55-57; III) êtres investis de cette fonction; A) Hermès, 57; B) oiseaux, 29-30.

*Histoire*, I) problèmes, 4-6; II) assomption, 6; III) limites 6-8; IV) hypothèse de travail, 8.

*Iatromancie*, I) Tirésias, 30 et 30 n. 12; II) Asklépios (Asklépiades), 58-60; III) Gaia, 47, 59-60.

*Iconographie* (nature et fins de l'), 116

*Incubation* (oracles d'), I) Tirésias (→ Orchomène), 30 n. 12, 63, 67-69; II) Asklépios (Asklépiades), 58-60; III) Gaia, 59-60.

*Interdit visuel*, I) êtres qui en font l'objet; A) Athéna (Tirésias), B01, B02, B03, B04, 52; B)

Artémis; 1) → Tirésias, 52 2) → Actéon, B01; 3) → Siproïtès, 52; C) serpent sacré (serviteur de → Métèlis) 51; II) → répression consécutive à la violation de cet interdit; A) → cécité (de Tirésias), B01, B02, B03, B04; B) changement de sexe; 1) Tirésias, 52; 2) Siproïtès, 52; C) mort; 1) Actéon, B01; 2) serviteur de → Métèlis, 51.

Κηρυκείον, caducée.
Κῆρυξ, héraut.
Κράνειον, (en bois de cornouiller), I) bâton de Tirésias, B02; II) signification A) matérielle, 36; B) magique, 36 et 36 n. 35.
Κυάνειον, (de couleur bleue sombre), I) bâton de Tirésias, B02, 36, 54, 61 II) signification; A) caducée d'Hermès 36, 54-62; B) bâton d'Asklépios, 36, 54-62; C) → serpent.

*Laurier,* emblème de la divination Apollinienne, *Figure* VII, 126-127.
*Libanomancie,* 31.
*Logique* (du récit), 9.
Λοιμός, fléau, 30 n. 12.
*Longévité,* I) devins; A) Tirésias; 1) durée; a) indéterminée, A05, A13, B01; b) déterminée → générations (nombre de générations) 2) signification → générations (médiation entre les); B) → Phineus, 100-104; II) → serpent → *pharmakon* → vieillesse.

*Magie,* (→ sorcellerie), I) mythologie; A) → Circé B) → Galè; C) → Hécate; D) → Médée; II) zoologie; A) → belette; B) → hyène.
*Maison royale de → Thèbes,* I) tableau généalogique, 38; II) Tirésias, devin officiel de la; A) durée de la vie de Tirésias → longévité → générations (nombre de générations); B) fonctions effectives; 1) textes; a) divers, 39-41; b) → générations (médiation entre les); 2) iconographie, cycle thébain, *Figures,* 7, 8, 9, 10.
*Médiation,* I) → oppositions; II) → transcendance; → transgression; → répression.
*Mode de vie après la mort,* I) mythologie; A) Tirésias garde le sens et la raison; 1) don d'Athéna, B01; 2) don de Perséphone, 44; B) similarité, sur ce point, de Tirésias avec d'autres personnages mythiques 1) → Amphiaraos; 2) → Asklépios; 3) → Trophonios; II) relation de ce mode de vie après la mort avec l'immortalité, 43.
*Montagne,* I) cadre des aventures de Tirésias; A) → Cithéron; B) → Cyllène (→ Hermès); C) → Hélicon; D) → Tilphossion (→ Πέτρα → Telphousa); II) relations avec A) le monde des Olympiens (divination) 63-66; B) le monde des morts (→ sources) → Telphousa, 66.
*Musique,* et divination, 85 et 85 n. 3.

*Nécromancie,* I) Tirésias, 31, 95; II) Hécate, 95.
*Nekyia,* I) texte A) → Homère, *Odyssée,* X-XI; B) → Homère, *Odyssée,* XXIV; II) représentations iconographiques, cycle troyen, *Figures* 1, 2, 3, 4, 5, 6.

*Oniromancie,* I) Tirésias, 31, 95; II) Hécate, 95.
*Oppositions,* I) en général, 9; II) en particulier; A) dieux/hommes, 31-35, 45, B) générations (→ âge (classes d')), 42-44, 45, 81-82; C) morts/vivants, 44, 45; D) hommes/femmes → changement de sexe.
*Organisation* (d'un mythe), I) définition, 7-10; II) → déconstruc-

tion; III) → reconstruction → transformation.

*Ornithomancie*, 29-30.

*Pharmakon*, → longévité, 70-71.

*Plaisir* (dans l'acte sexuel), I) proportion entre la femme et l'homme; A) 1/10, A05, A07, A13, B) 1 + 9 = 10, A01, A03, A08, A13; C) 9 + 10 = 19, A05; D) 3 + 9 = 12, A09, A10; E) 1/3, A04, A11; II) → amour.

*Psychanalyse*, 52-53 et 52-53 n. 26 à 52.

*Pyromancie*, 30-31.

*Reconstruction* (d'un mythe), I) description; A) en général, 4; B) à l'état pur, 78-80 n. 1 à 78, 82-83, 106; II) → déconstruction; III) → transformation.

*Répression*, I) conséquence A) de la transgression d'un interdit → interdit visuel; B) de la transcendance d'oppositions → oppositions; C) d'un don exceptionnel, 32; → dons; → causalité (renversement de la); II) de la part des dieux et des hommes, 35.

*Sexualité*, (→ bisexualité; → changement de sexe), I) excès; A) mythologie; 1) Tirésias, *version* C: 2) Arachnos, *version* C; B) zoologie; 1) → souris; 2) → belette; II) anormalité; → belette.

*Sorcellerie*, (→ magie), I) mythologie; A) → Galè; B) → Hécate; II) zoologie; → belette; → divination (relations de la → magie et de la sorcellerie avec la).

*Source* I) rapports avec la divination; A) → Gaia, 66; B) → serpent (gardien de source), 48; II) rapports avec le monde des morts; A) mort de Tirésias, 43-44, 64-65; B) serpent (gardien de source), 40.

*Strabisme*, I) → Strabon, version C; II) → cécité (substitut de la), 87.

*Structuralisme*, 3-10.

Συμπόσιον → co-beuverie.

*Tabou* (linguistique), I) → serpent, 24 n. 24; II) → belette, 92 n. 15.

*Temps*, I) et mythe; A) externe; 1) → histoire; 2) → état primitif; 3) → compilation; B) Interne; 1) succession; a) proprement dite, 8; b) causale → causalité; 2) simultanéité, 28; II) et divination, 44.

*Transcendance* (des → oppositions) → médiation; → transgression; → répression.

*Transgression*, → interdit visuel; → transcendance; → oppositions; → médiation; → répression.

*Transformation* (d'un mythe), → organisation; → déconstruction; → reconstruction.

*Transmission* (des mythes), I) orale, 3-4; II) écrite, 3-4; → temps (externe).

*Variante*, 1, 2, 8; → organisation; → transformation.

*Version*, 1, 2, 8; → organisation; → transformation.

*Vieillesse*, I) de Tirésias, A) → longévité; B) → iconographie, *Figures*, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10; II) → *pharmakon*; → serpent.

# LISTE DES PLANCHES

## FRONTISPICE

Illustration d'une scène de la *Nekyia* homérique: la rencontre d'Ulysse avec Tirésias.

Cratère apuléen, du milieu du Ve siècle avant J.-C., conservé au Cabinet des Médailles (no 422) de la Bibliothèque Nationale à Paris.
Photo: Bibliothèque Nationale

## PLANCHE I

Illustration d'une scène de la *Nekyia* homérique: la rencontre d'Ulysse avec Tirésias.

Peinture murale, des environs de 40 avant J.-C. Appartenant à un vaste ensemble pictural qui se trouvait dans une maison romaine, découverte en 1848, à Rome sur les pentes de l'Esquilin, cette peinture murale est maintenant conservée à la Bibliothèque Vaticane.
Photo: Alinari-Giraudon

## PLANCHE II

Buste en marbre, des environs de 460 avant J. -C., reconnu par K. Lehmann-Hartleben, comme étant celui de Tirésias. Toujours selon cet auteur, ce buste aurait fait partie d'un groupe sculpté ayant pour sujet la *Nekyia* homérique.
Ce buste est conservé au musée de Samothrace (no 39.531).
Photo: gracieuseté de Ph. W. Lehmann

## PLANCHE III

Tirésias dans le monde des morts.

Peinture morale étrusque, du IIIe ou du IIe siècle avant J.-C., se trouvant dans la deuxième chambre de la Tomba dell'Orco à Corneto (Tarquinia).
Photo: Soprintendenza alle Antichità dell'Etruria Meridionale (Roma)

## PLANCHE IV

Illustration d'une scène de la *Nekyia* homérique: la rencontre d'Ulysse avec Tirésias.

Cratère apuléen, du milieu du Ve siècle avant J.-C., conservé au Cabinet des Médailles (no 422) de la Bibliothèque Nationale à Paris.
Photo: Bibliothèque Nationale

## PLANCHE V

Illustration d'une scène de la *Nekyia* homérique: la rencontre d'Ulysse avec Tirésias.

Bas-relief néo-attique, du Ier ou du IIe siècle avant J.-C., provenant de la villa Albani et conservé au Musée du Louvre (no 574) à Paris.
Photo: Giraudon

## PLANCHE VI

Illustration d'une scène de la *Nekyia* homérique: la rencontre d'Ulysse avec Tirésias amené par Hermès.

Miroir étrusque, de la fin du Ve siècle avant J.-C., qui se trouve au Musée Etrusque Grégorien (no 12.687) du Vatican.
Photo: Bibliothèque Nationale, d'après E. Gerhard, *Etruskische Spiegel,* II, Berlin, 1845, planche CCXL

## PLANCHE VII

Illustration d'une scène de l'*Oedipe-roi* de Sophocle: Tirésias (registre inférieur à droite), mandé par Oedipe, est venu, guidé par un enfant.

Cratère d'Italie méridionale, trouvé par Raoul-Rochette chez un collectionneur privé de Naples, D. Aniello Sbani, mais dont on a perdu la trace depuis.
Photo: Bibliothèque Nationale, d'après Raoul-Rochette, *Monumens inédits,* III, Paris, 1833, planche LXXVIII

figure 8 PLANCHE VIII

Illustration d'une scène des *Phéniciennes* d'Euripide: Créon est tombé aux genoux de Tirésias.

Bol à reliefs hellénistique du second ou du troisième quart du IIe siècle avant J.-C. Provenant de Thèbes, ce bol est maintenant conservé au British Museum (no G 104) á Londres.
Photo: British Museum

figure 9

Illustration de scènes des *Sept contre Thèbes:* Tirésias (à l'extrême droite) est assis sur un siège.

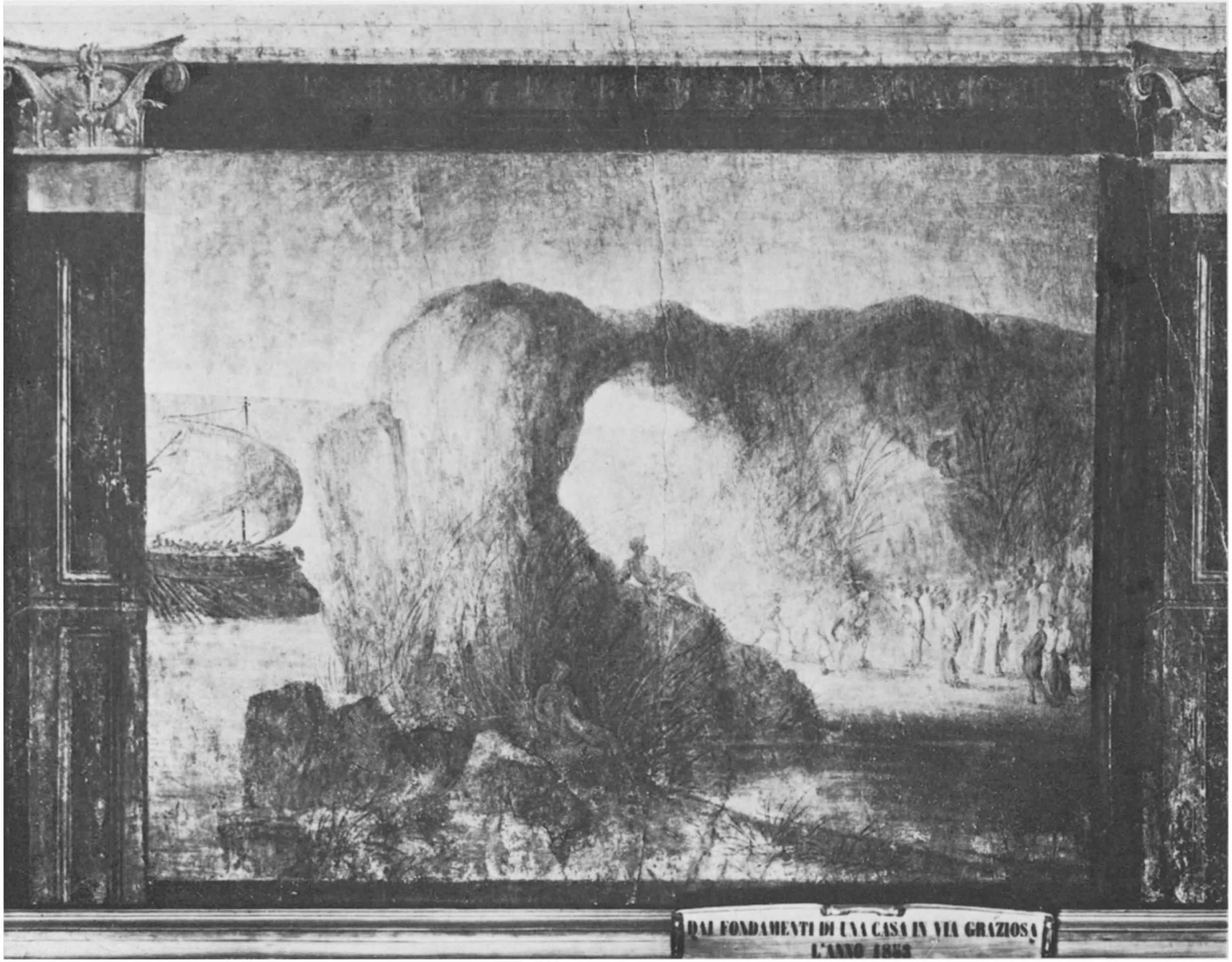
Bol à reliefs hellénistique (no 3161 o, Staatliche Museen zu Berlin), qui provient de Tanagra, et dont on semble avoir perdu la trace.
Photo: J.-C. Vaysse, Institut d'Art et d'Archéologie (Paris I), d'après C. Robert, «Homerische Becher», *Fünfzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der archaeologischen Gesellschaft zu Berlin,* Berlin, 1890, p. 82

figure 10 PLANCHE IX

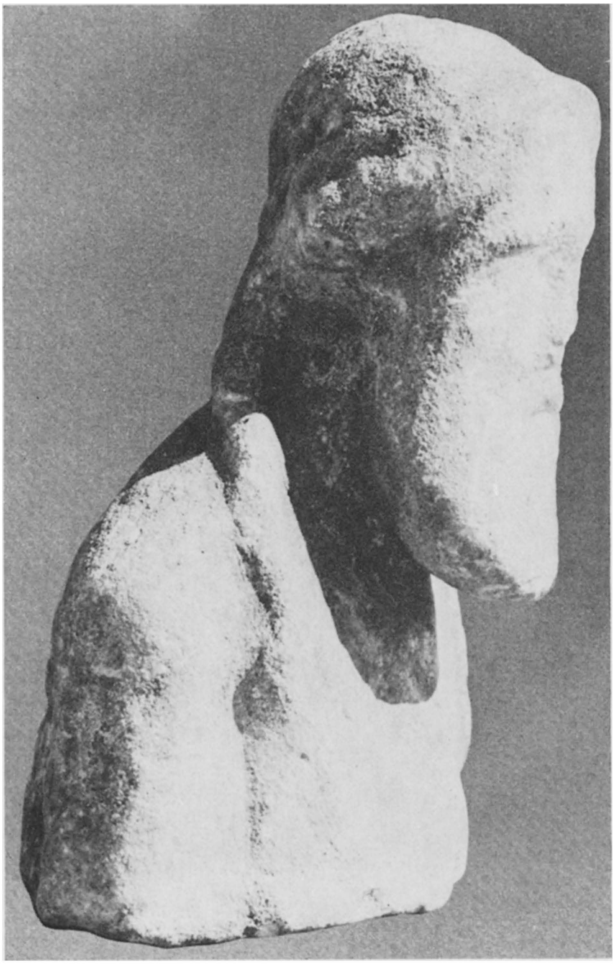
Personnage reconnu par G. F. Gamurrini comme étant le devin Tirésias.

Extrémité inférieure de l'anse d'un vase de bronze du Ve siècle avant J.-C. Cette anse, trouvée entre Pozzuolo et San Fatucchio près du lac de Trasimène, est maintenant conservée au Museo Archeologico d'Arezzo.
Photo: Soprintendenza alle Antichità dell'Etruria (Firenze)

# PLANCHES

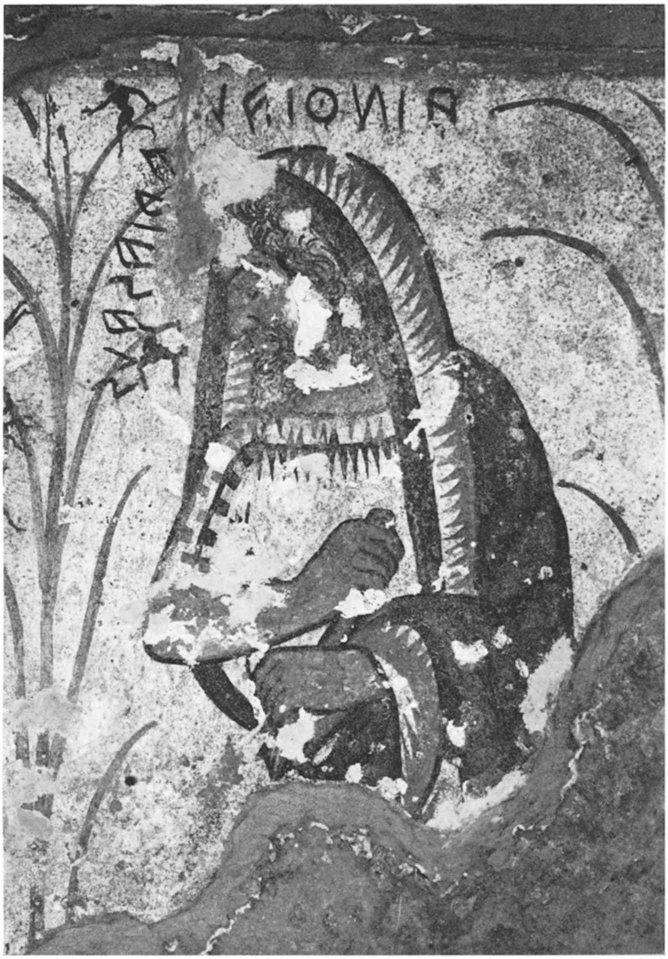

DAL FONDAMENTI DI UNA CASA IN VIA GRAZIOSA
L'ANNO 1848

I

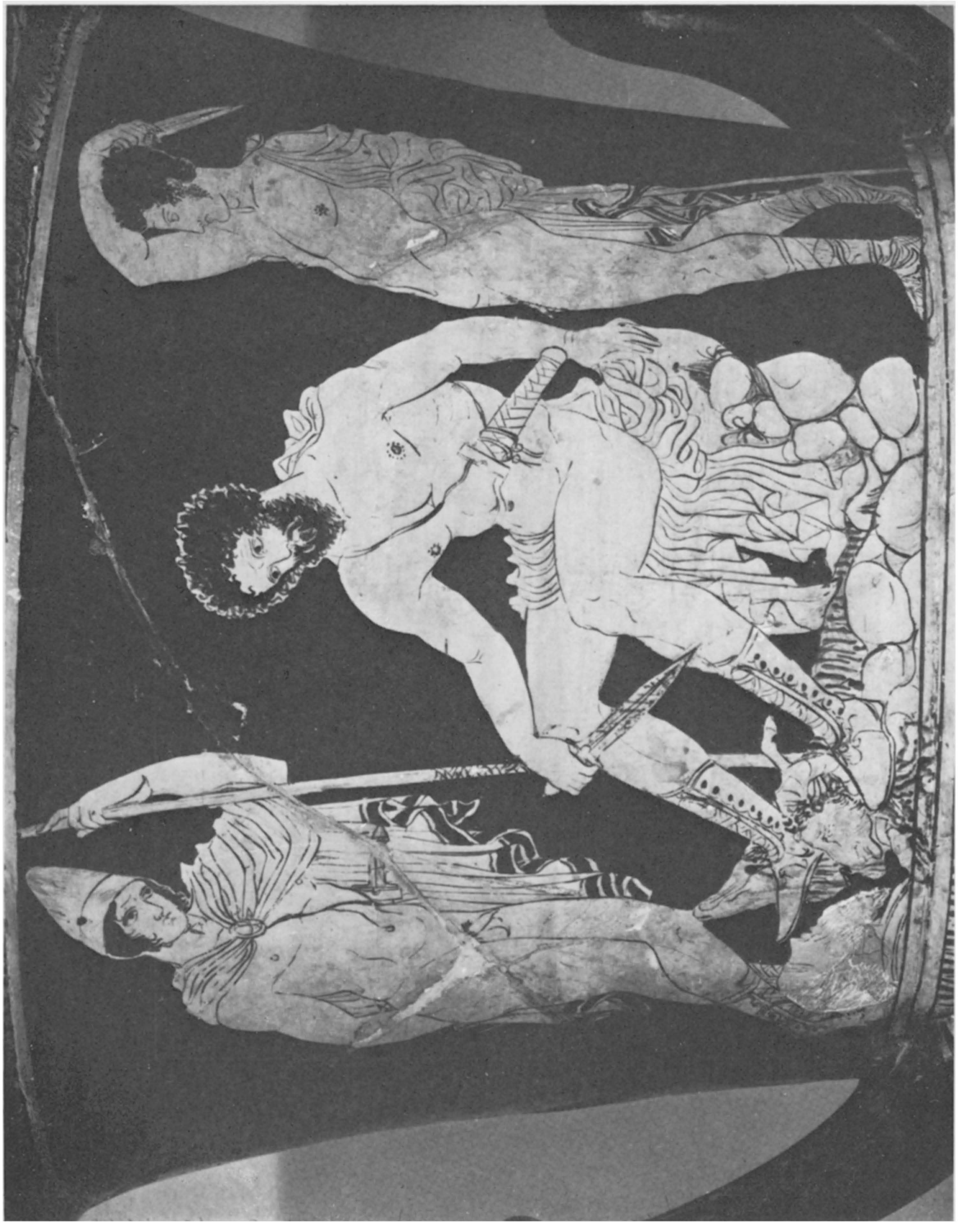


2

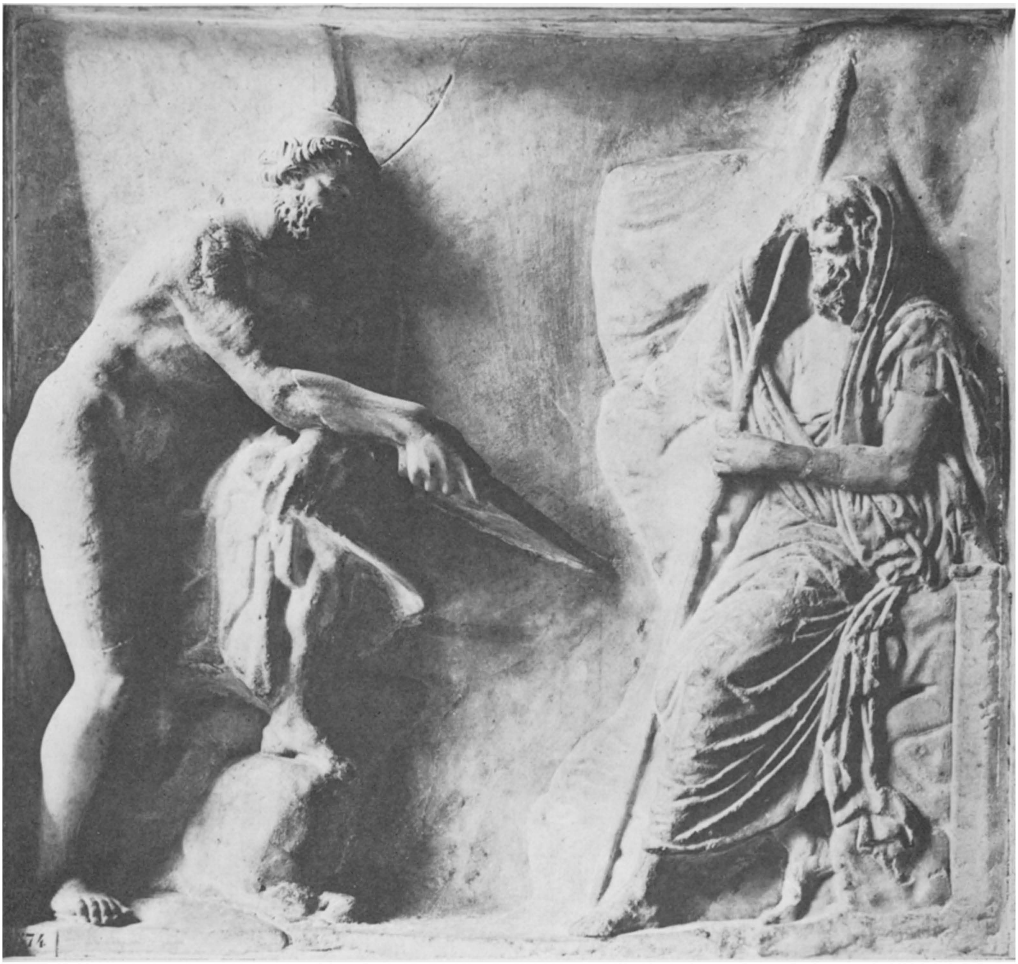
CYCLE TROYEN PLANCHE III



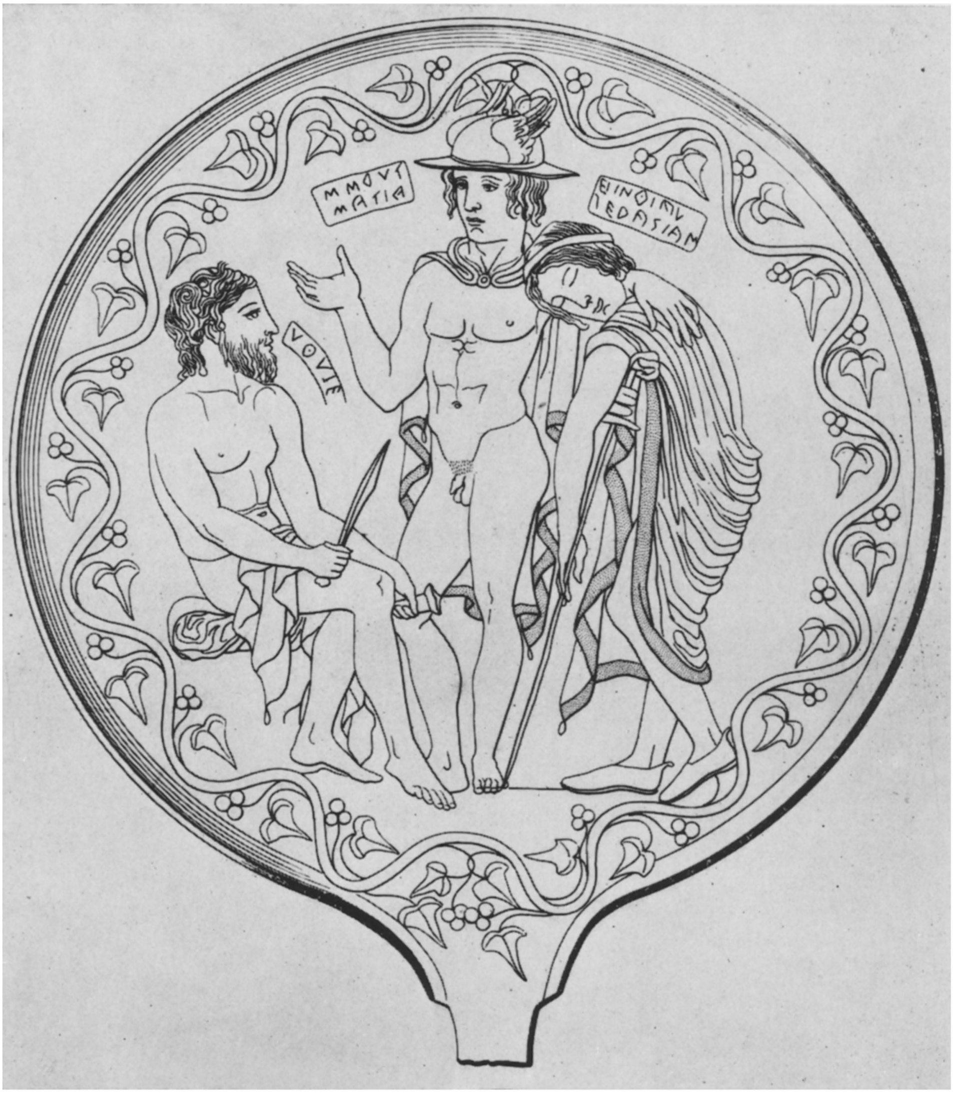
3



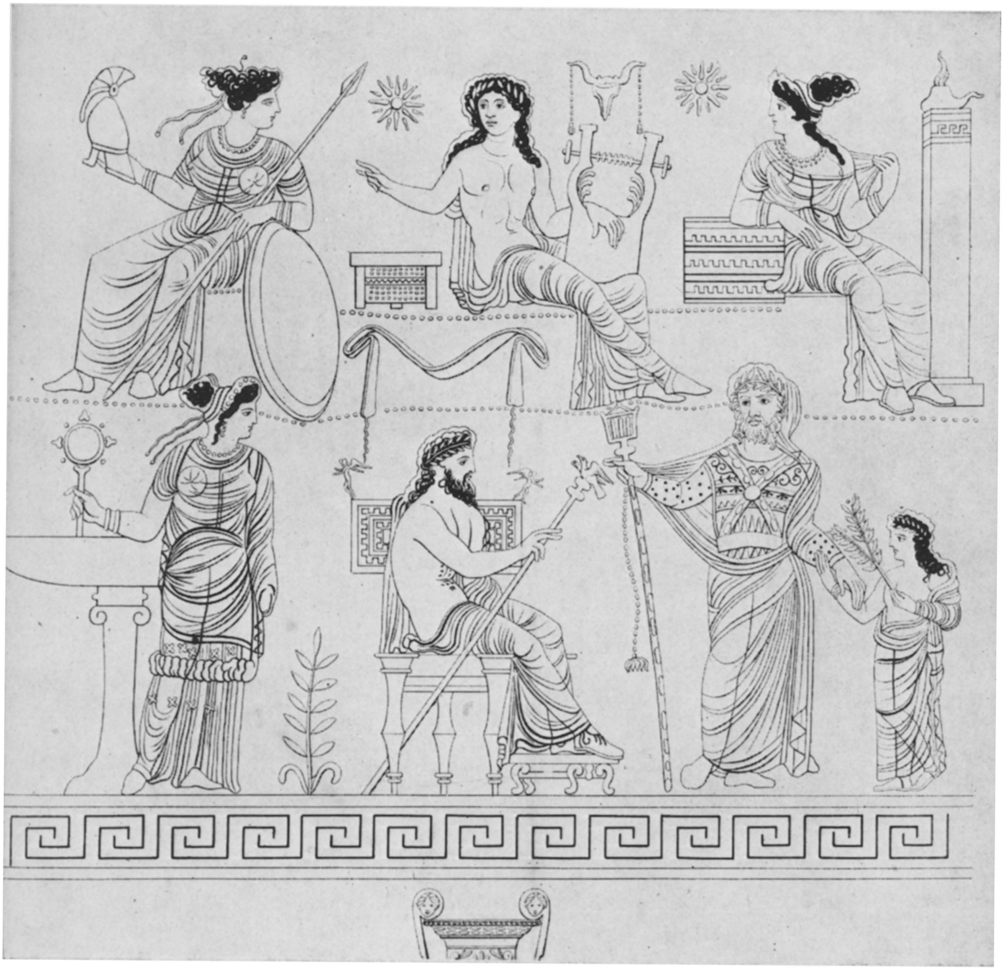
4



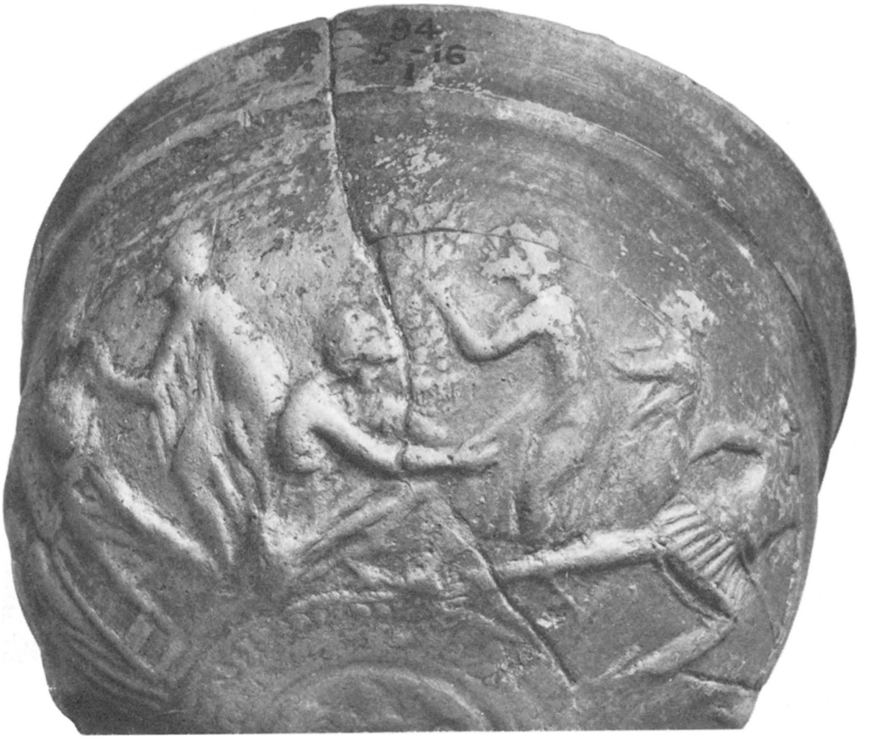
5


MMOVT
MATIA
EINΘIMV
IEDASIAM
VOVIE

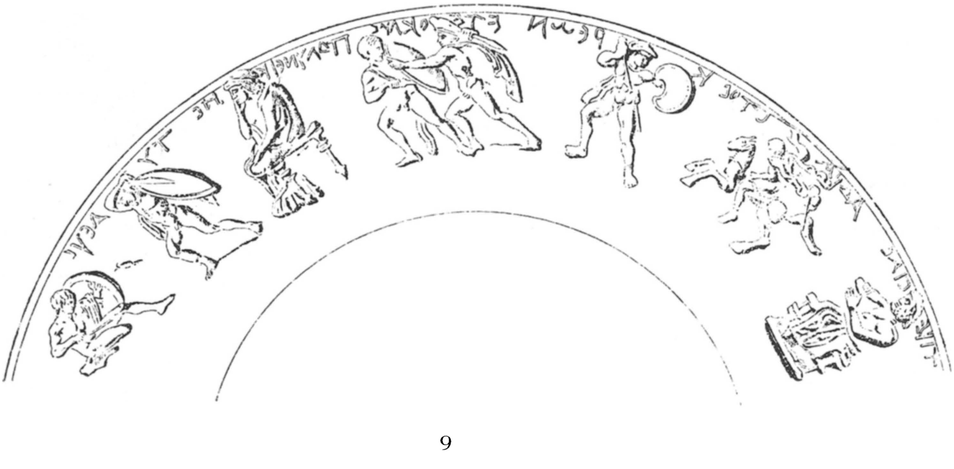
6



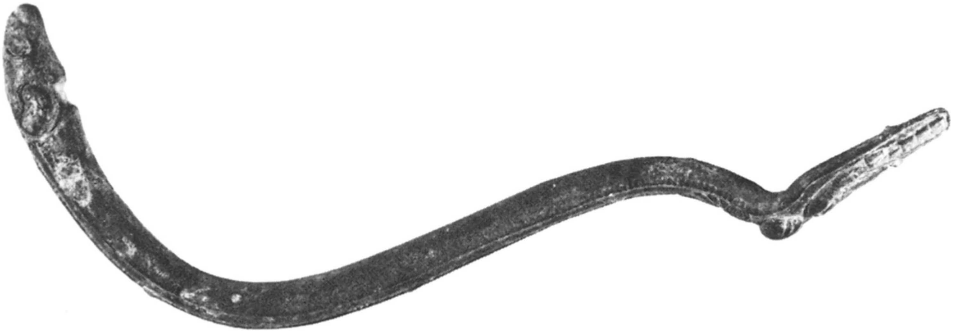
7

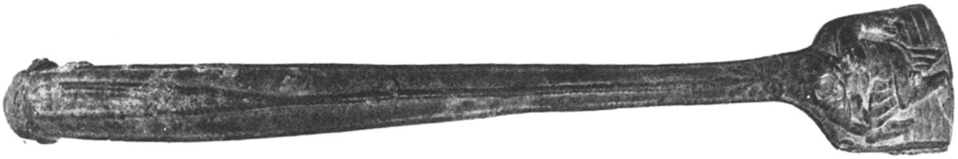


8



9





10